EROSIÓN

Revista de Pensamiento Anarquista

de Grupo de Estudios José Domingo Gómez Rojas

NÚMERO 7 / AÑO V / OTOÑO-INVIERNO DE 2017

ISSN: 0719-2657

EROSIÓN

Revista de Pensamiento Anarquista

NÚMERO 7 / AÑO V / OTOÑO-INVIERNO DE 2017

ISSN: 0719-2657 / SANTIAGO DE CHILE

Índice de Contenidos

EROSIÓN

Revista de Pensamiento Anarquista

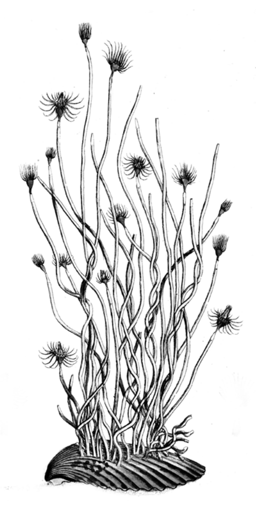
Revista Erosión es un proyecto del Grupo de Estudios José Domingo Gómez Rojas, iniciativa que reúne a individuos de disciplinas diversas enfocados al estudio de las ideas anarquistas.

La publicación, en este sentido, tiene como propósito ser un espacio que incentive el debate y estudio en torno al pensamiento anarquista y sus distintas expresiones y aplicaciones, así como invitar e incitar al trabajo serio tanto en lo investigativo como en lo práctico.

Reconociendo que en el trasfondo del anarquismo teoría y práctica son idénticos, el desarrollo teórico permite plantear problemas y proyectos en el siglo xxi, y, con ello, entregar fundamentos a prácticas actuales y futuras que contengan la comprensión de la anarquía a través de los tiempos y su realización en la época que nos ha tocado vivir.



El proyecto gráfico de *Revista Erosión* es fruto de *Artes Gráficas Cosmos*, instancia de imaginación colectiva que, al exterior de todo tipo de fronteras, explora las posibilidades de la imagen, la luz y los cuerpos hasta los límites insospechados de las formas.



Colectivo Editorial

Chile: Diego Mellado, Maximiliano Astroza-León, Jorge Canales, Slavia Maggio, Rodolfo Alsino, Gabriel Vega, Cayo de la Huerta, Felipe Villegas, Josep Verdura, Ignacio Abarca, A drian // **Argentina:** Leonardo Faryluk // **Brasil:** Ulises Verbenas, Adriano Skoda, Eduardo Souza // **Colombia:** Red Distrital de Estudiantes de Historia // **Costa Rica:** José Solano, José Julián Llaguno

Administración

Grupo de Estudios José Domingo Gómez Rojas

Edición

Editorial Eleuterio

Proyecto Gráfico

Artes Gráficas Cosmos

Contacto

erosion@grupogomezrojas.org

Sitio Web

www.erosion.grupogomezrojas.org

ISSN (impreso)

0719-2657

Al igual que la Revista Reconstruir *(1959, Bs.As - Montevideo),* Erosión *es una publicación amplia, tanto en sus inquietudes sociales como en el criterio que aplica para la selección de los materiales. Por lo tanto, no comparte necesariamente las opiniones vertidas en ellos.*

Editorial:
DE LAS EFEMÉRIDES ANARQUISTAS

Al mes siguiente de la aparición del primer número de Revista Erosión, en julio de 2012, viajamos a Saint Imier, pueblo suizo ubicado en los valles de la región del Jura donde se celebraría durante una semana el Encuentro Internacional del Anarquismo. El lugar fue escogido según el común criterio de la *efeméride*: hace 140 años, en un edificio que hoy en día es un hotel, tuvo lugar el Congreso Antiautoritario de Saint Imier, recordado como la Internacional Antiautoritaria.

Bajo cierto prisma, realizar este encuentro en la misma ubicación constituyó un ejercicio histórico, idóneo para revisar el estado actual de los principios y proyectos anarquistas a nivel global, dado que este pretérito congreso es considerado como el momento fundacional del anarquismo en cuanto movimiento social y político. Su principal motivo de realización fue la expulsión de las tendencias antiautoritarias de la Primera Internacional durante el Congreso de La Haya, donde figuras como Mikhail Bakunin o James Guillaume alentaban el desarrollo de un socialismo sin Estado y no centralista, en contraposición a la dirección que propugnada Karl Marx, de tipo sufragista y enfocado a la conquista del poder político. El hecho en sí representa la disputa más característica de los polos divergentes del socialismo del siglo XIX, conocidos vulgarmente como "científico", en el caso de la visión materialista histórica expuesta por Karl Marx y su compañero Friedrich Engels, y "utópico", que sería la categoría correspondiente a las corrientes orientadas por los idearios de Robert Owen, Charles Fourier o Pierre-Joseph Proudhon, entre otros, donde la figura del aparato estatal (en cuanto forma que sostiene la permanencia de las relaciones de dominación y posibilita el desarrollo del capitalismo) se encontraba ausente de la organización social y cultural de los pueblos.

Sin embargo, según nuestro parecer y haciendo un ejercicio sencillamente descriptivo, no es particularmente este suceso lo que constituye esta *efeméride*. No podría tratarse de un simple aniversario o de un conteo de las vueltas al sol que cada cierto tiempo reúne de modo litúrgico a quienes se declaran continuadores de la corriente anarquista. Los elementos que emergieron en Saint Imier son más vastos que un conjunto de personalidades. No está demás señalar que, en esta tradición de celebrar aniversarios en números cerrados, el concepto utilizado es la *efeméride*. Este concepto se aplica al diario astronómico que registra la posición de los cuerpos celestes en un determinado momento. En otras palabras, es una herramienta útil para estudiar tanto los patrones como las variaciones de los planetas, satélites y estrellas.

Si partimos desde este punto, ¿qué podría decirse de la constelación anarquista? Durante los días 15 y 16 de septiembre de 1872, un total de quince delegados pertenecientes a secciones españolas, francesas, italianas, jurasianas y norteamericanas emitieron un conjunto de resoluciones donde no reconocían los acuerdos del Congreso de La Haya, anunciando que "la destrucción de todo poder político es el primer deber del proletariado". Los alcances de este propósito fueron disímiles en cada región. No obstante, más allá de su destino o de las críticas que puedan argumentarse desde el punto de vista estratégico, el valor de este pacto, como observó Max Nettlau, fue que las "federaciones que mantenían su autonomía, establecieron por primera vez relaciones directas entre sí", siendo éste "el primer acto del socialismo internacional que obrara por sí mismo y no manipulado por tutores oficiales".

¿Cuál es el sentido al interpelar una efeméride socialista del siglo XIX? El pensador actual, imbuido por el evolucionismo, sostendrá al respecto que se trata de etapas, momentos pasados de una época inmadura, todavía ilusa y carente de la real experiencia que significaron las guerras mundiales, los totalitarismos y las dictaduras que, a través del miedo, la censura y el exterminio, opacaron las luchas de los pueblos por su dignidad a lo largo del siglo XX. Otras fobias a lo "anacrónico" agregarán lo obvio, que es consecuencia de la violencia que recién describimos: en Saint Imier nunca imaginaron los acelerados procesos tecnológicos que han abierto las puertas a una nueva cultura global, divulgada gracias a la era digital y su versión capitalista, expresada en monopolios de Internet y monetarización de la información en todo ámbito. La realidad, se dice, es ahora más compleja.

Sin embargo, ¿no es esto pensar muy escuetamente nuestra relación con el tiempo? ¿Es la distancia el único modo situarse en el día a día, como si estuviéramos lejos o cerca de un suceso determinado? Es interesante hacer notar que estos remotos personajes reunidos en Saint Imier sí entendían perfectamente un asunto esencial y de trascendencia histórica: los límites destructivos a los que llega el Poder en su afán por conservarse. Esto lo aprendieron, ciertamente, por la misma experiencia de la Comuna de París, que hace tan solo un año había acontecido. Como se sabe, esta experiencia socialista y revolucionaria concluyó empapada de la sangre de las y los insurrectos parisinos.

Es llamativo que, meses después de este hito, en el mismo valle de Saint Imier, Mikhail Bakunin dictó una conferencia donde reflexionaba sobre la Comuna, advirtiendo a los obreros las consecuencias que traerá una de las leyes inherentes al gran capital, a saber, su fatal impulso a invadirlo todo. Pese al tono profético, Bakunin hacía ver este hecho en un venidero suceso: la crisis que ocasionaría la instalación de precios bajos provocada por el emergente industrialismo. Esto fue efectivo. Como observó G. D. H. Cole en su *Historia del pensamiento socialista*, a mediados de 1870 las condiciones económicas cambiaron bruscamente. Un largo período de precios bajos, que duró hasta finales de siglo, trajo consigo una profunda depresión en el ámbito industrial y agrícola, acarreando con ello el desempleo y la debilitación del sindicalismo. No obstante, en su conferencia Bakunin miraba más allá y pensaba en el esquivo porvenir: "sus hijos serán tan esclavos como lo son hoy en día los obreros de los centros comerciales", o, en otras palabras, la invasión capitalista absorberá nuestra conciencia y vida privada.

Volvamos a lo nuestro. Podemos señalar que la *efeméride*, en tanto diario astronómico que distingue patrones y variaciones, permite calcular eclipses. No es extraño que desde el ángulo anarquista se anticiparan eclipses de la condición humana y planetaria, encontrándose en ello una razón para arengar la lucha social contra la fatalidad. Sin embargo, es el suceso de los días 15-16 de septiembre de 1872 lo que ha de quedar claramente anotado en nuestros diarios del tiempo: “el primer acto del socialismo internacional que obrara por sí mismo y no manipulado por tutores oficiales”. No amerita estudiar el éxito del experimento, sino la idea en sí ¿De dónde habrá nacido? ¿Por qué una minoría de la Internacional impulsó un socialismo sin Estado, sin guías, contra el poder político? Hay varias formas de responder esta pregunta. Una de ellas es indagar en la filosofía anarquista de la naturaleza. Por ejemplo, Piotr Kropotkin, en su conferencia *Tiempos nuevos*, comprende la anarquía bajo tres aspectos: como modo de acción, como teoría social y como parte de un sistema general de filosofía. El modo de acción es lo que vemos aplicado en el campo de la Internacional de Trabajadores. En cierta forma, deriva de la teoría social, aunque puede ser a la inversa. La teoría social, a su vez, comprende la idea anarquista como una filosofía de la naturaleza, es decir, como la aplicación a los asuntos sociales de un modo de pensar, de una manera de razonar y de concebir el conjunto de los hechos de la naturaleza.

Es por esto que, desde una perspectiva amplia, la idea anarquista es más que una simple teoría social, un sistema de acción enmarcado en horizontes utópicos del pensamiento. En términos de Kropotkin: “Nuestras ideas acerca de los fenómenos sociales son un reflejo del cambio que se opera en las ideas acerca del conjunto del universo y del conjunto de nuestros conocimientos”.

Siempre es interesante indagar el anarquismo. Más lo es, realizar abstracciones *a partir del* anarquismo, situarnos más allá de las apariencias de un saber enciclopédico. Convencidos estamos, por lo demás, que resulta imposible explicar y comprender el anarquismo si nuestra mentalidad se encuentra enfrascada en las lógicas autoritarias. Sin duda esto podría parecer una aporía, un razonamiento imposible bajo el peso de la cultura dominante y los valores tradicionales. Sin embargo, lo esencial es el punto de partida. En el caso del anarquismo, proceder sin verdades absolutas. Los rumbos que nazcan desde este primer movimiento no están definidos, razón por la cual es necesario evitar caer en la trampa de identidades cerradas, de marcos fijos del ser anarquista. Ninguna ontología social puede quedar resguardada en su propia definición, pues prontamente es excedida por sus mismos elementos.

Erosión, revista de pensamiento anarquista, conserva y promueve este principio. Es el motor que impulsa este proyecto y el motivo de la mancomunión entre militantes, investigadores/as independientes o académicos, escritores/as, artistas, de distintas latitudes del mundo. Nuestro grupo de estudios, comprometido con la gestión y edición del proyecto, funciona como canalizador de estas ideas que han nacido y siguen naciendo a lo largo del globo.

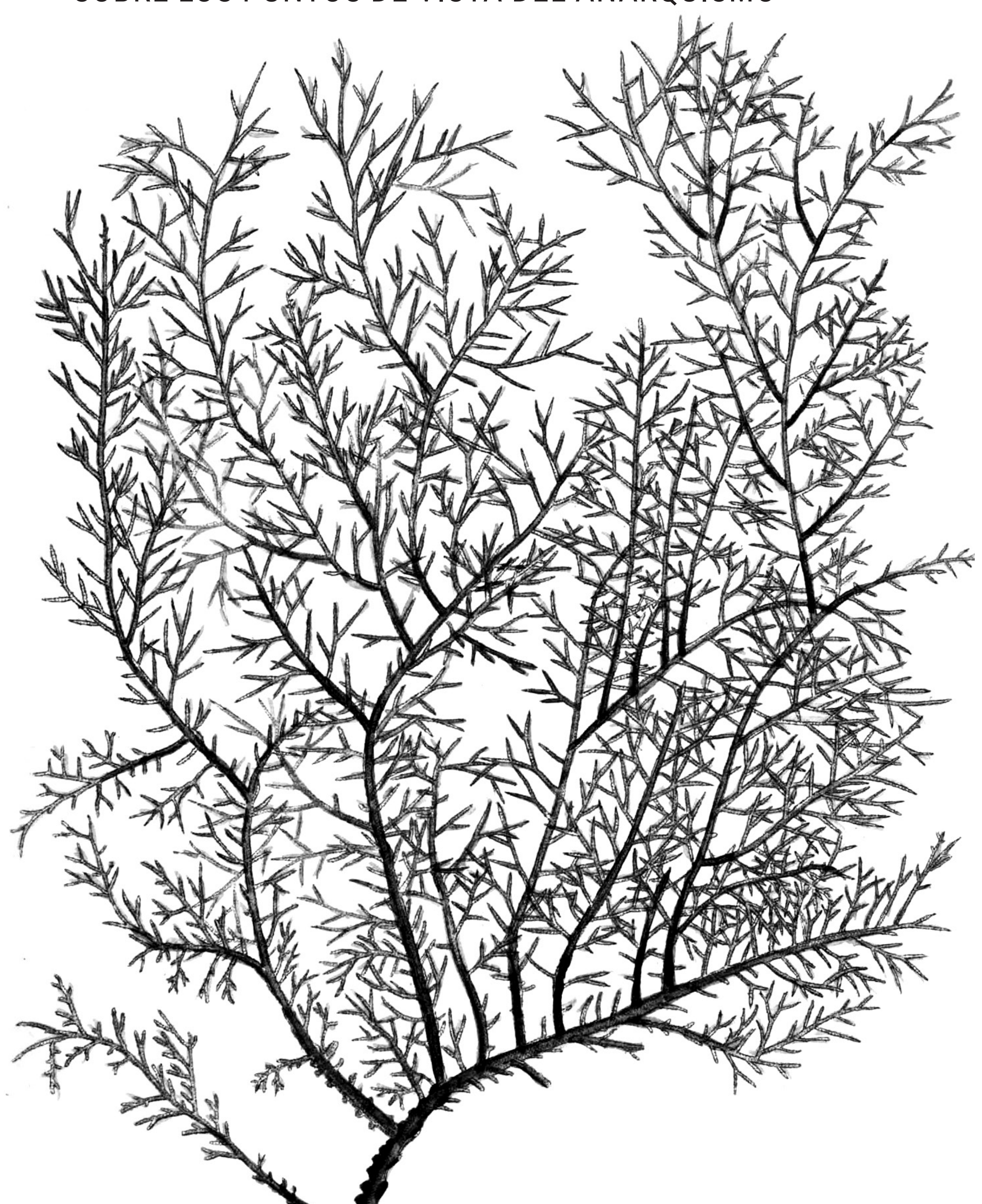
Agradecemos a quienes participaron de este nuevo número. La reunión de nuestras inquietudes es la garantía que proyecta la continuación de estas excursiones ácratas.

Otoño-invierno, 2017

Grupo de Estudios José Domingo Gómez Rojas

IMAGEN DEL MUNDO

SOBRE LOS PUNTOS DE VISTA DEL ANARQUISMO



Signos, ideas, ventanas: interpretación y la serie proudhoniana

Jesse Cohn
Westville - EE.UU.

Traducción de A drian

Desde que Karl Marx extendió su ataque en *Miseria de la Filosofía*, Pierre-Joseph Proudhon ha sufrido una reputación de dialéctico "no-científico": la idiosincrática "dialéctica serial" de Proudhon, declarada por él como "la reina del pensamiento, el único tipo y generador de toda idea, la condición absoluta de la verdad, el criterio de la evidencia", era obviamente una bastardización de Hegel, diluida liberalmente con Fourier. Hoy por hoy, es más posible que sufra de ser identificado *con* Marx como pensador "científico" – un positivista impenitente para quien, "dado el tiempo suficiente y los instrumentos suficientemente precisos, debiese ser posible hacer modelos [científicos] y que la realidad corresponda por completo."[1] Como escribe Takis Fotopoulos, "Tanto Marx como Proudhon no tienen duda alguna sobre el carácter 'científico' de sus propias teorías," una seguridad que asume que su audiencia encontrará evidentemente "problemática," "indeseable," e incluso "absurda."[2] De hecho, desde 1839, fecha de su primera gran obra – su estudio sociológico *La Celebración del Domingo* – Proudhon estaba dispuesto a afirmar, como Auguste Comte y otros entre sus contemporáneos, que

> Existe una ciencia de las cantidades que demanda aprobación, excluye lo arbitrario, y prescinde del utopianismo; una ciencia de los fenómenos físicos, que se basa solamente en la observación de hechos… Debe además existir una ciencia de la sociedad, absoluta, rigurosa, basada en la naturaleza y facultades del hombre, y en sus relaciones, una ciencia que no ha de ser *inventada* sino *descubierta*.[3]

Voilà Proudhon, el "científico" decimonónico en busca de la "naturaleza del hombre", el pensador positivista de la Ilustración y la modernidad.

Por el contrario, medio siglo más tarde, el anarquista judío-alemán Gustav Landauer – amigo cercano y por correspondencia del filósofo lingüista Fritz Mauthner – no es tan optimista. En las páginas de apertura de su gran historia, *Die Revolution*, Landauer propone un problema para su propio estudio, y para todo estudio de la sociedad: "La sociología no es una ciencia."

Esta es quizás una declaración que no sorprende, dado que aparece en un texto de 1907; ya han pasado los estimulantes días de comienzos del siglo diecinueve, cuando una "ciencia de la sociedad" a la par con las ciencias naturales, que ofrezca conocimiento empírico, cuantitativo, objetivo, parecía ser tanto deseable como inevitable. Pero Landauer no está, en realidad, elevando las ciencias naturales a un modelo de objetividad y considerando carente a la sociología. Como su amigo Mauthner, él ve el "objeto" de la objetividad como algo que nunca se da de manera cruda o íntegra, pero que está siempre siendo integrado por el sujeto que percibe, piensa y habla. La respuesta de Landauer a la pregunta "¿Qué es la ciencia?", que desarrolla apropiadamente como una pregunta *histórica*, una pregunta sobre un proceso: "¿Cómo se elabora una ciencia exacta?", es esta:

> La comprensión de los sentidos humanos, mediante el ensamble de las experiencias de vida, les transforma en construcciones del ser; memoria y lenguaje vienen luego a continuar este desarrollo en la misma dirección, añadiendo una nueva etapa a estas construcciones del ser.

En otras palabras, en tanto las sensaciones se transforman en percepciones, y las percepciones en recuerdos, conceptos, y palabras, está ocurriendo un proceso de "construcción": del interminable flujo de "devenir" aislamos artificialmente a "seres", "cosas fijas y bastante distintivas", "existencias autónomas (…) creadas por las necesidades de nuestros sentidos y de nuestra comprensión" con las que nos engañamos en creer que estamos meramente *descubriendo* o *atestiguando*: "¡Helo aquí! ¡Todo se volvió otra cosa de lo que las palabras y los ojos de los hombres habían inventado!"[4]

Si Proudhon suena como un anticuado positivista, entonces, Landauer suena como un nietzscheano escéptico: como Nietzsche, Landauer ve los procesos que traducen la vida a pensamiento y discurso como una sucesión de identificaciones inevitablemente falsas, la construcción de conocimiento desde el error, de la "verdad" desde el "mentir"; a través de este proceso, un mundo de infinita diferencia y flujo, a lo que William James llamó la "floreciente y animada confusión", es transformado en un mundo estable de cosas independientemente existentes.[5] En el contraste entre el cientificismo proudhoniano y el escepticismo landaueriano, entonces, podríamos tentarnos de ver toda la dicotomía entre lo que el difunto John Moore llamó anarquismos de "primera ola" y "segunda ola" – aunque, interesantemente, el representante del pensamiento de la "segunda ola" se sitúe muy por adelantado a las fechas sugeridas por Moore como el canto del cisne de la primera y la emergencia de la segunda (1939 y 1968, respectivamente).[6]

Pero esto es, en mi opinión, una lectura errada, y una drástica lectura errada, una lectura errada compartida tanto por activistas como por académicos

por igual. Nos sorprende simplemente oír del estruendo de una “segunda ola” en Landauer porque estamos falsamente convencidos de antemano que existe algo como una “primera ola”, un “anarquismo clásico” que se basa en una cruda epistemología positivista y una fe esencialista en la bondad de la “naturaleza humana”, etcétera. La lectura de la primera ola/segunda ola sobre Proudhon y Landauer es una lectura errada puesto que omite demasiado, dado que no puede dar cuenta de todas las cosas – por ejemplo, de la gran deuda de Landauer con Proudhon, cuya obra en repetidas ocasiones tradujo y publicó en el periódico *Der Sozialist* entre 1905 y 1911, período durante el cual escribió su propio *Die Revolution*, y en el que denomina a Proudhon como “el más grande de los socialistas.”[7]

La lectura errada de la primera ola/segunda ola depende además de una visión incompleta de la obra de Proudhon, omitiendo la pregunta de qué significaba “ciencia” para él. En *De la Création de l’Ordre dans l’Humanité*, Proudhon escribe que “Lo que yo llamo CIENCIA es la clara, completa, certera, y racional comprensión del orden.”[8] ¿Y qué es el “orden”, el tema del libro de Proudhon? Los párrafos de apertura ofrecen una serie de intrigantes pistas. Primero que todo, lo liga inmediatamente a la noción de “serie”, que inicialmente toma de Charles Fourier: “Lo que llamo ORDEN es todo arreglo seriado o simétrico (…) El orden necesariamente presupone una división, distinción, diferencia. Todas las cosas indivisas, indistintas, indiferenciadas, no pueden ser concebidas como en orden: estas nociones se excluyen recíprocamente.” Por el contrario, “la serie dialéctica se forma bajo los términos de una relación de identidad, o al menos de equivalencia, que la mente, desde un punto de vista dado, descubre entre las cosas que de otro modo son dispares y heterogéneas”, es decir, *diferentes*.[9]

El concepto de *diferencia* es de primordial importancia. De hecho, como sugiere un poco más adelante, si

> imaginamos un momento en que el Universo es nada más que un todo homogéneo, idéntico, e indiferenciado, un *caos*, en resumen: [entonces] la creación nos aparecerá bajo la idea de separación, distinción, circunscripción, diferencia; [y] El orden será la serie, es decir, la figura, las leyes y las relaciones, de acuerdo a la cual cada ser creado estará separado del todo individido.[10]

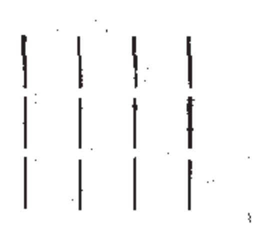
Como estudio del “orden”, entonces, la ciencia está ligada a la noción de serie, que tiene que ver con la diferenciación, la precipitación de objetos discretos desde la “floreciente y animada confusión”, un proceso de “ensamble de las experiencias de vida” hacia “construcciones del ser”; para Proudhon, no existe ciencia sin diferencia, y toda nuestra ciencia, todo nuestro conocimiento, es conocimiento de un “orden” que *emerge* de este *proceso* de “seriación.” Más aún, como rápidamente insiste Proudhon, este conocimiento no es un conocimiento de esencias o sustancias, sino de *relaciones*: “La serie no es en absoluto una cosa sustancial o causativa”, advierte; es solamente “un ensamble de relaciones”. “Las relaciones de las cosas [es] todo lo que puede abarcar el objeto de la ciencia [de la humanidad]”. En otras palabras, “la ontología, como ciencia de las sustancias y las causas” – de esencias inmutables que subyacerían a estas relaciones – “es imposible.” “El orden”, en este sentido, “no es algo *real*, sino solamente *formal*.”[11]

Una ilustración más clara de lo que

implica esta noción de orden-como-seriación aparece cuando Proudhon la relaciona al asunto de la taxonomía o clasificación. Destaca que

> la naturaleza, cuando es abarcada como un todo, se presta tanto a una clasificación cuaternaria como a una clasificación terciaria; y probablemente se prestaría a muchas otras, si nuestra intuición fuese más amplia; en consecuencia, que la creación evolutiva de Hegel se reduzca a una descripción desde un punto de vista escogido entre miles; y que, incluso fuese esta descripción tan rigurosa e irreprochable como el sistema decimal, la certeza que tendría no probaría su realidad exclusiva, tal como la certeza absoluta de nuestro sistema numérico no prueba que sea el sistema exclusivamente seguido por la naturaleza.[12]

La naturaleza está abierta a indefinidamente muchos "sistemas" de clasificación, como intenta demostrar Proudhon mediante "una figura muy simple":



Ilustrando la afirmación que

> un grupo formado, por ejemplo, de cuatro series perpendiculares, compuestas cada una de tres unidades, es idéntica a un grupo formado de tres series horizontales, compuesta cada una de cuatro unidades...
> Esta figura es la imagen del mundo...

Es decir, existe cualquier número de "sistemas" posibles, cualquier número de "puntos de vista dados" desde los que se puede dividir "el mundo", como un "todo indiviso", en categorías discretas o "series", cualquiera de las cuales puede manifestar los atributos de "orden" (es decir, aparente "certeza" y no-contradicción).[13] Como señalan Mark Lance y Todd May, "Para cualquier rango de datos habrá infinitamente muchas explicaciones teóricas diferentes, las que, desde un punto de vista puramente lógico, bien dan cuenta todas de los datos" – y ahí hay un fin al programa positivista, pareciera ser.[14] En resumen, la dialéctica serial de Proudhon abre el camino a formas de construccionismo social y relativismo cultural que, si no supiésemos más, podríamos denominar postmodernas o postestructuralistas.

Esto es menos sorprendente, quizás, si se reconoce que la teoría "post-al", el pensamiento proudhoniano, y la filosofía mauthneriana del lenguaje de Gustav Landauer comparten algo en linaje. Como Giambattista Vico (cuya obra conocimos en la traducción de Jules Michelet) e Immanuel Kant (otra influencia primordial, via la traducción de Claude-Joseph Tissot), Proudhon asume desde un comienzo que todo nuestro conocimiento en algún sentido es del "*mundo social* que . . . es obra del hombre" – en palabras de Landauer, otro post-kantiano, "Sé de ahora en adelante que es mi propio mundo, un mundo que yo he creado, en el que observo, dentro del que obro".[15]

Aquí, por cierto, pienso en la frase más famosa de Landauer, aquella sobre la naturaleza del Estado: el poder del Estado no es "una cosa. . . que se pueda destruir", sino una "relación entre seres humanos . . . [en otras palabras,]

nosotros somos el Estado."[16] Landauer y Proudhon anticipan ambos el análisis del "power" en Foucault como algo que "se ejerce desde innumerables puntos", algo inherentemente relacional – en términos de Proudhon, como una "fuerza colectiva" que tanto produce como se implica en una "razón colectiva", algo como el "poder-saber" de Foucault[17]. La "ciencia" de Proudhon está mucho más cerca de esta concepción que de el marxismo "científico" de la Segunda Internacional, para la cual la ciencia consiste en la contemplación objetiva de hechos por un sujeto desinteresado; Proudhon, invirtiendo el aforismo de Bacon, llega a insistir en que "el poder es el prerrequisito y el productor de conocimiento, no su efecto".[18]

¿Cómo es que el poder produce conocimiento, de acuerdo a Proudhon? Aquí, Proudhon aparece como una especie de pragmático, declarando que "la idea, con sus categorías, nace de la acción y ha de retornar a la acción", y añade que "esto quiere decir que todo el conocimiento que se denomina *a priori*, incluyendo la metafísica, viene del obrar y debe usarse como instrumento para el obrar, en oposición a lo que enseñan el orgullo filosófico y el espiritualismo religioso"; la acción, la práctica concreta, es primaria, y "aquello que es útil debe ser cierto".[19] "¿Captamos la naturaleza" – literalmente, la *com-prehendemos*, la tomamos en nuestras manos – "haciendo", interactuando con ella?[20] Proudhon buscaba lo que llamó "la razón de las cosas", descartando lo que el instrumentalista John Dewey llamó "ontologismo", la búsqueda de verdades profundas o esencias: "Por la *razón* uno entiendo el cómo y el porqué de las cosas, en oposición a su naturaleza, que es impenetrable".[21] Hasta ahora, entonces, Proudhon parece cercano al pensamiento de neo-instrumentalistas como Richard Rorty, quien niega toda profunda "distinción entre *interpretar* y *usar* textos".[22] Está tal vez más cerca aún del pensamiento nietzscheano de Michel Foucault o Gilles Deleuze, para quienes la interpretación es en realidad la "apropiación" de una cosa por la "fuerza".[23]

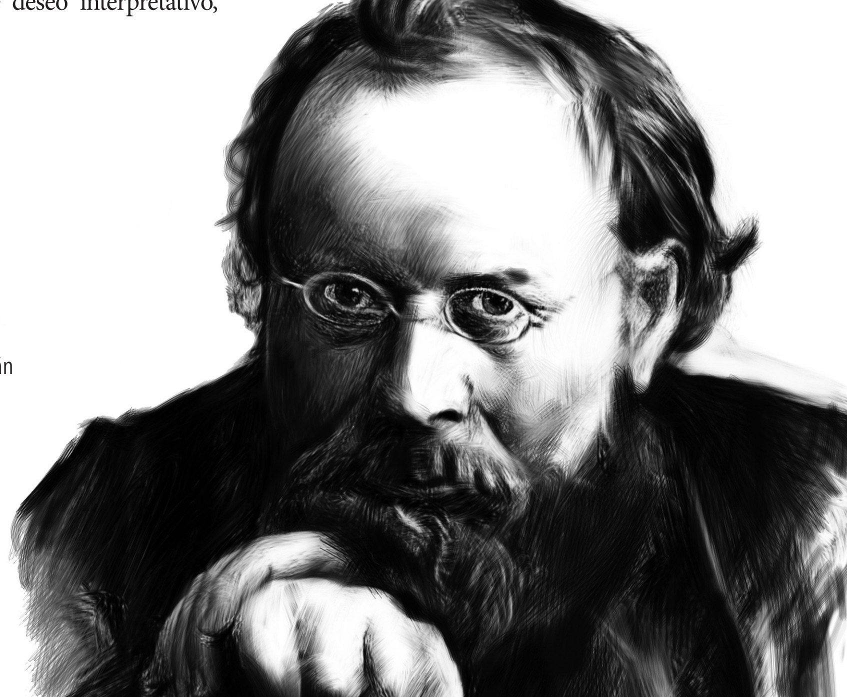
Por supuesto, en ese caso, el mismo objeto puede bien ser apropiado por distintas fuerzas en distintos momentos, y el mismo texto puede cambiar de significado en manos de distintos intérpretes. El "mismo" objeto, en este sentido de las cosas, es solamente el "mismo" con respecto a una perspectiva particular, un modo particular de construir el objeto distinguiéndolo de lo que no es. "Todo lo que existe", dice Proudhon, "está agrupado; todo lo que forma un grupo es uno, en consecuencia es perceptible, en consecuencia es… Fuera del grupo no hay nada más que abstracciones y fantasmas".[24] Hasta que los procesos de percepción, cognición, y articulación discursiva condensen al objeto desde la nebulosa de Ser indeferenciado, agrupando lo dispar en una unidad "perceptible", no se puede decir que el objeto existe. No menos que Landauer, entonces, Proudhon rechaza la imagen positivista del universo como "una colección de… 'individuos,' *a priori auto*-contenidos [y] homogéneos" por ser una fantasía instrumentalista, una "ilusión".[25] El objeto no pre-existe al proceso de su construcción; interpretar un texto no es descubrir un significado sino *producirlo*.[26]

Proudhon, por cierto, podría parecer abrir el camino a una teoría de interpretación radicalmente relativista cuando le declara la guerra, "en todas las cosas y en todos lados, a lo *Absoluto*", es decir, a "la búsqueda, en la naturaleza, en la

sociedad, en la religión, en la política, en la moral, etc., de lo eterno, lo inmutable, lo perfecto, lo final, lo inalterable", y postula su propia "ciencia" como "un medio para *purgar las ideas*", para "eliminar lo ABSOLUTO de la consideración de las cosas".[27] Para Stanley Fish, célebremente, la respuesta a la pregunta, "¿hay un texto en esta clase?" es un *no* – en efecto, *no hay ningún texto*, ningún objeto "invariante", solamente lo que el lector produce en el acto de leer. Si "el significado es el uso", el significado del mismo texto se torna diferente para cada usuario, Joseph Margolis llega a rechazar el contrargumento de que esta teoría presume una invariancia en forma de un "mismo" objeto al que meramente se le da distintas interpretaciones, por ejemplo, "que los referentes del discurso interpretativo… deben poseer propiedades o naturalezas invariantes".[28] En sus extremos construccionistas más ansiosos, Deleuze y Guattari afirman que "Existe solo el deseo y lo social, y nada más".[29] Es difícil ver cómo prevenir un posterior deslizamiento hacia la conclusión de que no hay nada más que "deseo" interpretativo, que "lo social" mismo es solamente otro producto de su imaginación creativa.

Proudhon, sin embargo, contiene este deslizamiento. Pues como hemos visto, propone además que su ciencia "no ha de ser *inventada* sino *descubierta*." ¿Cómo podemos mantener esta premisa positivista/realista frente a sus premisas aparentemente constructivistas o relativistas? Pues de hecho él hace esto cuando dice que "Descubrir una serie es ver la unidad en la multiplicidad… es situarse en su presencia, y, mediante el despertar de la inteligencia, recibir la imagen desde ella".[30] ¿No es una vuelta al empiricismo y una correspondiente teoría de la verdad? ¿Y si la dialéctica serial de Proudhon nos equipa de un "criterio absoluto de la verdad", no está esto de hecho, como concluye Pierre Haubtmann, "lejos de perspectivas relativistas"?[31]

Nuevamente, no debemos sorprendernos si hemos puesto atención a la crítica del "absolutismo" de Proudhon. La contraparte a esta negación de "lo



Pierre-Joseph Proudhon, retratado por Camilo Terán

eterno, lo inmutable, lo perfecto, lo final, lo inalterable" es una "afirmación" de lo "progresivo", no meramente del progreso "utilitario y material" como "la acumulación de descubrimientos, la multiplicación de máquinas, [o] un incremento en el bienestar general", sino "Progreso" (P mayúscula) como "proceso", como "movimiento universal", del "devenir" y la "transformación" como la esencia de "lo que es real", de un correspondiente "movimiento de la idea," y por ende de lo "perfectible."[32] Esto a su vez presume no que un estado "perfecto" sea realmente alcanzable – eso sería lo Absoluto – sino que nuestras ideas pueden de hecho ser imperfectas, erradas, fallidas, más o menos útiles. En resumen, al contrario que "la fuerte postura constructivista social", para la cual, dado que "nuestro conocimiento del mundo es co-extensivo con y constructivo de lo que en realidad existe", *no puede* de hecho haber tal cosa como el error o lo desconocido. El realismo de Proudhon asume la no-identidad de la serie, el sistema conceptual o clasificatorio, con lo que intenta seriar, ergo asume la posibilidad de cosas reales desconocidas y errores sobre lo que es real. Por ejemplo, Proudhon señala que

> En la realidad de las cosas, la perfecta estabilidad de la razón no se encuentra nunca: el plano más liso, visto bajo el microscopio, presenta huecos y baches; la línea recta está siempre algo curva; ningún animal está en conformidad con su tipo, ningún sonido perfectamente correcto . . . La perfección serial es un ideal que ni el hombre ni la naturaleza pueden alcanzar, pero que la teoría supone, que debe suponer, como la geometría supone la pureza de sus figuras y la inflexibilidad de sus líneas; como la mecánica supone la perfección de sus máquinas, mientras va tomando cuenta de fricciones y resistencias.[33]

Si el positivismo apunta a lograr una identidad absoluta entre modelo y realidad, el postpositivismo de Proudhon asume que nunca pueden ser idénticos.[34] Como Gustav Landauer, para quien "el mundo de la naturaleza… es inconmensurablemente rico en comparación con nuestra supuesta cosmovisión [*weltanschauung*]", Proudhon nos llama a reconocer la "fecundidad del poder creativo" de la "Naturaleza", cuyas obras son "siempre nuevas y siempre inesperadas . . . un texto que no puede agotarse por conjeturas".[35] Como el realismo crítico de Roy Bhaskar y el postpositivismo de Satya P. Mohanty, entonces, el realismo proudhoniano es una forma de construccionismo "débil" que haya un arma contra el dogma absolutista en el "falibilismo".[36]

En cuanto a la naturaleza "absoluta" de la "verdad" equipada por la dialéctica serial, hemos visto ya que es el lado opuesto de su apertura a un cierto tipo de relatividad. Es *debido a* que la realidad es tal que solo puede ser comprendida mediante su seriación en categorías comprensibles, y debido a que esta realidad es tal que puede ser seriada en más de un modo, que surgen múltiples posibilidades de interpretación. La pluralidad de lecturas potenciales, para Proudhon, se despliega dentro de una real – lo cual quiere decir que esta pluralidad, esta diferencia de perspectivas, no puede evitarse. Así Proudhon evita los problemas de la autocancelación que atienden a esas formas de relativismo "fuertes" y que permiten que el pluralismo se cuente como otra perspectiva meramente sin más validez que las demás. El pluralismo mismo ha de ser universalizado, y la universalización

puede solamente pensarse en términos de pluralidad – una conclusión que tiene implicaciones inmediatas en la vida política, como lo han notado estudiosos como Alex Prichard. Si podemos estar absolutamente ciertos de que la realidad puede verse desde muchas perspectivas, entonces estaremos en guardia frente a la imposición de cualquier perspectiva como absoluta; una polis saludable será aquella en la que el disenso pluralista *es* la norma.

En cuanto la epistemología deriva de la ontología – dado este malentendido de lo que es real, así es como lo podemos conocer – es no menos significativo que mientras la epistemología de Proudhon nos niega todo acceso a la "sustancia" o esencia más allá de las apariencias de las series sobre la base de una ontología "anti-esencialista débil", de igual modo rechaza la concepción "anti-esencialista fuerte" de la realidad como esencialmente sin forma, como sin una esencia. "La materia [de un fenómeno]," afirma Proudhon, "no cambia con las formas que uno le impone"; por ejemplo, "cualquier sistema que abracemos respecto a la causa de la gravedad y la forma de la tierra, la física del globo no sufre".[37] En otras palabras, niega que la realidad esté igualmente abierta a *cualquier* seriación concebible. "Toda serie", argumenta,

> se compone de unidades agrupadas bajo una ley común: pero a veces estas unidades pueden ser separadas y servir como miembros de otras series sin dejar por eso de ser las mismas . . . [pero] a veces las unidades oponen a su conversión una resistencia invisible . . .

La serie es una agrupación, pero mientras son posibles muchas agrupaciones distintas, algunas son más útiles que otras (para un ser particular, en un momento dado), y algunas son insostenibles o imposibles. Así, por ejemplo, mientras el agua puede manifestarse líquida, sólida, o gaseosa, "no puede arder ni resplandecer" puesto que "hierve a cierta temperatura, más allá de la cual deja de absorber calor: existe entonces entre el calor y el agua una proporción química que no puede sobrepasarse sin que la forma elemental del líquido sea destruida".[38] La relación agua/calor es solo sostenible dentro de ciertos parámetros, más allá de los cuales los dos se separan violentamente, el calor dispersando al agua, el agua dispersando al calor: así la realidad resiste algunos de nuestros proyectos y permite otros (impidiéndonos de prender fuego al agua pero permitiéndonos, bajo ciertas condiciones, manufacturar y controlar el poder del vapor).

Con más claridad que Marx e incluso Heidegger, entonces, y ciertamente en anticipación a Elisée Reclus y Piotr Kropotkin, Proudhon es incipientemente un pensador ecológico, un pensador de la Naturaleza en términos de un complejo sistema caracterizado por la diferencia, la auto-organización, y la auto-transformación, un sistema que puede ser sorprendentemente elástico pero que sin embargo no está pasivamente disponible para cualquier demanda que se le haga, que de hecho hace sus propias demandas y dentro de los límites en que todos nuestros proyectos deben desplegarse, dentro de los cuales nosotros como hacedores de proyectos emergemos y dentro de los cuales estamos inextricablemente incrustados. Nada de esto es pensable – no en ningún modo adecuado – mientras estemos unidos a lo que Gilbert Simondon denominó "el esquema hilomórfico", la concepción de "la forma [*morphe*] y la materia [*hyle*] como dos términos separables", de modo

que la lucha activa de los seres se reduce a una indiferente "sustancia homogénea capaz de recibir formas" desde un sujeto autónomo concebido como "el ser humano", quien, como señala Daniel Colson, está "radicalmente separado de la naturaleza, de las cosas y los seres que le rodean, de los que debe apropiarse e instrumentalizar".[39] En vez, la dialéctica serial de Proudhon propone una especie de "realismo crítico" o incluso un "realismo promiscuo".[40] La realidad es lo suficientemente "promiscua" como para ofrecerse a más de una interpretación, pero no se entrega a toda interpretación concebible; el agua nunca arderá ni resplandecerá. De igual modo, un texto provee de bases para potencialmente muchas cosas distintas, particularmente a medida que va llegando a nuevas ocasiones de lectura, a medida que forma una serie con nuevas agrupaciones de signos y situaciones, pero nunca proveerá de bases para simplemente cualquier significado que uno quiera.

Si el mundo viviente es un texto, es un texto que puede resistir como así también permitir nuestras "lecturas". De igual modo, si el texto es un tipo de mundo, es un mundo que puede resistir como así también permitir algunos de los modos en los que podamos intentar habitarlo. Es decir: los textos pueden frustrar y exceder a nuestros propósitos; pueden *sorprendernos*. Esta posibilidad de sorpresa anticipada por la dialéctica serial de Proudhon es precisamente lo que se excluye *a priori* en las teorías "anti-esencialistas fuertes" que localizan el significado solamente en la actividad productiva del lector. Para Roland Barthes, la noción de "'descubrir' en la obra o el autor bajo consideración algo 'oculto' o 'profundo' o 'secreto' que hasta ahora ha escapado de la atención" debía ser tirada por la borda en favor de "*cubrir*" el texto "con el propio lenguaje": en vez de "excavar" hacia una profundidad más allá de la superficie, sugiere Barthes, uno "pinta", cubriendo una superficie textual con otra superficie textual, de modo que, como plantea Norman Denzin, "la descripción se vuelve inscripción".[41] En esta perspectiva, todo lo que hacemos siempre es escribir; nunca, hablando adecuadamente, *leemos*, puesto que la especificidad de cada texto particular ha sido reducida a una *tabula rasa*, una hoja en blanco sobre la que el deseo del lector puede ser inscrito incluso otra vez. Si el "anti-esencialismo fuerte" proveía de bases para una teoría de interpretación "relativista fuerte" que haga de cada encuentro con un texto un redescubrimiento monótono de lo otro como el sí mismo o como lo Mismo, la forma más moderada de anti-esencialismo de Proudhon restaura la otredad permitiendo el concepto realista de "poderes" o "posibilidades" que podrían ser no menos reales cuando están en estado de latencia que cuando están manifiestos y activos.[42] Así el realismo crítico de Proudhon revalida la concepción de interpretación como descubrimiento que Roland Barthes descartó hace tanto tiempo. Por el contrario: podemos anticipar, en el encuentro con un texto dado, hallar potenciales imprevistos y poderes "emergentes" (así como también "constreñimientos" o limitaciones) que pueden manifestarse en formas sorprendentes y significativas.[43]

Hasta ahora, he estado describiendo la dialéctica serial de Proudhon principalmente sobre la base de sus relaciones con la ontología, en torno a qué es la realidad de modo tal que ésta se ofrece a múltiples interpretaciones. La serie, al agrupar o asociar "cosas de otro modo

dispares y heterogéneas", establece una "relación de identidad" o "equivalencia" entre ellas, y a partir de esta identidad asumen un significado nuevo.[44] El propósito de la dialéctica serial, como método interpretativo, es descubrir "la relación entre las unidades", o bien, "la *razón* de la serie".[45] Por ejemplo, Proudhon señala, "Así, tomando al círculo como un todo ordenado, la igualdad fija del rayo generador será la ley. En la serie aritmética 3, 5, 7, 9, 11..., la ley o razón es 2".[46] En última instancia, inquirir en un texto dialécticamente, para Proudhon, es preguntarse cómo es que produce significado a través de agrupamientos y patrones de asociación o seriación, en tanto estas series sugieren *ideas generales* ("a partir de todos estos hechos", dice, "rescatemos la idea general").[47]

Aquí, me gustaría ofrecer un ejemplo concreto por medio de una lectura de una pieza temprana de Stéphane Mallarmé, "Les Fenêtres" ("Las Ventanas"). Comenzando en modo narrativo en tercera persona, el poema pone un escenario: en una gris sala de hospital, un anciano, moribundo ("le moribond"), se acerca a la ventana a mirar el sol y el cielo, y posando su rostro en el vidrio, es visitado por recuerdos de juventud:

Las du triste hôpital, et de l'encens
fétide
Qui monte en la blancheur banale des
rideaux
Vers le grand crucifix ennuyé du mur
vide,
Le moribond sournois y redresse un
vieux dos,

Se traîne et va moins pour chauffer sa
pourriture
Que pour voir du soleil sur les pierres,
coller
Les poils blancs et les os de la maigre
figure
Aux fenêtres qu'un beau rayon clair
veut hâler,

Et la bouche, fiévreuse et d'azur bleu
vorace,
Telle, jeune, elle alla respirer son trésor,
Une peau virginale et de jadis! encrasse
D'un long baiser amer les tièdes
carreaux d'or.

Ivre, il vit, oubliant l'horreur des
saintes huiles,
Les tisanes, l'horloge et le lit infligé,
La toux . . .[48]

Por ahora, el poema ofrece pequeña resistencia a una lectura medianamente convencional: se nos da un protagonista, una situación, una acción a visualizar. En este punto, sin embargo, el poema adopta un giro que le aleja de la narrativa, o al menos de las estrategias narrativas convencionales; primero, la narración asume tonos de un ensueño salvaje, un "enloquecido" flujo de lenguaje:

Son oeil, à l'horizon de lumière gorgé,
Voit des galères d'or, belles comme
des cygnes,
Sur un fleuve de pourpre et de par
fums dormir
En berçant l'éclair fauve et riche de
leurs lignes
Dans un grand nonchaloir chargé
de souvenir![49]

La palabra "recuerdo" ("souvenir") tal vez conecte con el anterior evento narrativo del protagonista recordando su juventud, pero es difícil construir el resto del pasaje en una imagen clara y distintiva: ¿qué es un "destello rico fauno" o "leonada, rica luz" ("l'éclair fauve et riche")? ¿En qué sentido se puede considerar que las embarcaciones se mecen "somnolientas" ("dormir/En berçant")? ¿Qué es esta "gran calma" o

"despreocupación", y en qué sentido de la preposición están las embarcaciones "en" ("dans") ella?

Y otro desarrollo inesperado viene en la frase siguiente. Primero, hay una larga clausula subordinada detallando la vida de un "homme à l'âme dure," un hombre "de alma roma" o un "despiadado", que está "tumbado sobre comodidades donde su hambre se alimenta" y se muestra ser "testarudo en su búsqueda de este estiércol / Para ofrecer a la esposa que cría a su prole."[50] Este "tumbar[se]" o "regodear[se]", existencia animal, definida por el "hambre" o "appétits", el abyecto "estiércol" o "suciedad", y la reproducción, se identifica como fuente de "repulsión".[51] Desde esta escena, la voz narrativa vuelve a la primera persona: "Asqueado del hombre de alma roma . . . huyo y me adhiero a todas esas ventanas / Desde donde uno le da la espalda a la vida. . ."[52] Extrañamente, este narrador en primera persona parece ser identificable *con* el protagonista en tercera persona, el "moribundo" que se ha transformado en hablante lírico, pero los detalles concretos del escenario – la habitación en el "triste hospital," son su "blancura banal", sus "hileras de vapor" sus "baldosas", y su "crucifijo" montado en uno de lo contrario "muro vacío"[53] – se han disipado, aun cuando la condición existencial básica de estar destinado a la muerte sigue en su lugar, en la imagen de "las ventanas". El vidrio de las ventanas – aquí descrito como "les croisées," literalmente "marcos de ventana", con un interesante eco sobre la forma del "crucifijo" en la desnuda pared de hospital, (*la croix*) son identificados con la promesa del acceso a una existencia mejor, más pura, "un cielo anterior donde la belleza floreció"[54] – ciertamente, son directamente desenmascaradas como metáfora de lo que Susan Sontag llamó "proyecto de transcendencia": "que el vidrio sea arte, que sea misticismo . . ."[55]

Las últimas dos estrofas, sin embargo, parecen abandonar la fe en este proyecto: "Hélas!" clama el hablante: "el Mundo Abajo es señor" ("ici-bas est maître" – literalmente, "aquí abajo es amo"), e incluso las amadas ventanas son consuelo insuficiente: "su maldición / Me enferma a ratos incluso en este refugio seguro, / Y el fétido vómito de la Estupidez / Hace que me tape la nariz enfrentado al cielo azul".[56] El poema termina con una pregunta: "¿Hay para mí que conozco la amargura un modo / De destrozar el cristal insultado por el monstruo / Y de escapar con mis dos desplumadas alas / – Incluso a riesgo de caer en la eternidad?"[57]

Incluso si tomamos en serio el requerimiento de Julia Kristeva de no leer Mallarmé como un "mensaje" o una declaración – ella asume la labor "ética" de la poesía de consistir en vez de resistir y atacar al aparato discursivo que hace a tal enunciación posible, es decir, en términos familiares, una estética "anarquista" imaginada como una "destrucción del signo y la representación"[58] – podemos no obstante preguntar qué tipo de serie forma y participa el poema, y qué ideas generales podrían encarnar o provocar estas series. Es asombroso reconocer cuán consistentemente el universo de este poema produce dos series:

hospital	horizonte
crepúsculo	la mañana
morir	renacer
reloj, cama	eternidad, Infinito
lo feo (fétido, banal, en descomposición, cenizo, demacrado, esquelético, repulsión, suciedad, nauseabundo, vómito, Estupidez)	*lo bello* (claro, cielo azul, luz, dorado, cisnes, perfumado, rico, corona, sueño, Belleza)
esposa, prole	virgen, casto
Aquí, presente	recuerdo, pasado
Abajo	cielo
monstruo	ángel
cuerpo	alma

La idea general de la primera serie, a la que podríamos llamar serie del cuerpo, es que la condición misma de ser encarnado, material, temporal – en resumen, la "vida" como tal – es básicamente inaceptable. La segunda serie, la del alma, sugiere en vez que todo lo bueno y deseable ha de identificarse con la negación del tiempo y con la disciplina, negación, y destrucción de la forma material en la que experimentamos el tiempo, el cuerpo. En palabras del crítico literario anarquista Bernard Lazare, este poema encarna una "vieja teoría . . . de origen cristiano: la vida es abyecta, uno debe darle la espalda a la vida". Básicamente, es animado por un miedo a la muerte tan fuerte que se ha tornado en "un horror de vida".[59]

La pregunta que queda abierta con esta seriación dualista es: ¿a qué serie pertenecen las "ventanas"? Por un lado, las ventanas, como "vidrio", son atravesadas por la luz del más allá, son un medio de trascendencia, y como "cristal", son bellas en sí mismas, participantes de la belleza del infinito; por otro lado, como *croisées*, son "marcos" inmanentes que se "cruzan" o interrumpen la trayectoria de vuelo – sólidas, materiales, demasiado mundanas, como el crucifijo en la pared, que no ofrece consuelo en absoluto. Aún peor: pueden "mancharse" al contacto con el cuerpo "en descomposición" y limitado por el tiempo, ser "insultadas por el monstruo" que es el ser mundano. En últimas, las ventanas son parte de la serie del cuerpo, el cuerpo experimentado como prisión: si el vidrio es arte o misticismo, entonces ninguno de éstos pueden ser medios suficientes de "escape". La única solución para un *moribundo*, sugiere el poema, es "destrozar el cristal", saltar al vacío, "incluso a riesgo de caer en la eternidad".[60] Este destrozo de la estructura simbólica que media entre la serie del cuerpo y la del alma, este "destrozo del discurso" que Kristeva percibe como emancipador, se asemeja más al tipo de poesía fragmentaria y anti-narrativa que Mallarmé produciría más tarde en su carrera, el tipo presagiado por las líneas 18-20, una poética de la "incommunicabilité" que por cierto él

identificaría con el *attentat* anarquista: "La actitud de un poeta en una era como esta, en la que está en huelga contra la sociedad, es rechazar todos los medios corruptos que se puedan ofrecer a él. Todo lo que se le pueda proponer es inferior a su concepción y a su trabajo secreto".[61] En esta teoría del "secreto", Mallarmé pone en una serie a "el poeta" contra el medio material únicamente por el cual puede mantenerse el lazo social – el lenguaje mismo es irremediablemente un "medio corrupto" – y por lo tanto contra la "sociedad" *per se,* en vez de contra sus formas jerárquicas y dominantes, haciendo a un lado toda referencia a la coyuntura pasajera de la "era".

Este podría ser nada más que otro ejercicio académico, otro intento por interpretar el mundo en vez de cambiarlo, si no hubiese tanto en juego en el modo en que poemas como este nos interpretan el mundo. No es ni inevitable ni necesario que identifiquemos la encarnación solamente con el dolor y el miedo, pero una vez que lo hacemos es nada más que inevitablemente necesario que rechacemos la encarnación, que tratemos al cuerpo con aversión y hostilidad. Tales seriaciones están profundamente implicadas en el sexismo y el ecocidio. Si reconocemos que la voluntad por escapar del lenguaje y la representación *per se* es parte de una serie que nos lleva a formas de individualismo que no sólo son anti-sociales sino, en este sentido, anti-vida, tendremos muchísimo que re-evaluar en el discurso anarquista actual, profundamente informado como lo está por la apelación a un "rechazo del mundo" en la forma de un "rechazo de la prisión del lenguaje".[62] De igual manera, si reconocemos, con Proudhon, "la realidad de los seres colectivos", sociales, culturales, y ecológicos, entonces tendremos que reconsiderar la utilidad y la sabiduría de teorías ultra-relativistas para las que solo la diferencia existe, para las que lo común es siempre una venta, para las que todo es infinitamente maleable al enfrentarse a las astutas tácticas de re-descripción del intérprete – sabiendo, como debemos, que nosotros "individuos" estamos por naturaleza "inmersos" en redes de relaciones sociales, semióticas, y ecológicas, "de las que nos separaríamos solamente para caer en la nada."[63]

Notas

1. Graeber, David. *Toward an Anthropological Theory of Value: The False Coin of Our Own Dreams*. New York: Palgrave, 2001, p. 51.

2. Marx, Karl. *The Poverty of Philosophy*. Trans. H. Quelch. Amherst, NY: Prometheus Books, 1995, p. 202; Proudhon, Pierre-Joseph. *De la Création de l'ordre dans l'humanité*. Paris: Rivière, 1927, p. 193 (esta obra será citada como *Création*); Fotopoulos, Takis. "Beyond Marx and Proudhon." *Democracy & Nature* 6.1 (March 2000), p. 96-98.

3. *Célébration* 74, traducción al inglés de Jesse Cohn.

4. Landauer, Gustav. *La Révolution*. Paris: Éditions Champ Libre, 1974, p. 7-8. Existe traducción al castellano, re-editada en 2006 por Libros del Araucaria (Buenos Aires).

5. Nietzsche, Friedrich. *The Birth of Tragedy and Other Writings*. Ed. And trans. Raymond Geuss and Ronald Speirs. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, pp. 143-145. En castellano editado como *El nacimiento de la tragedia*.; James, William. *Psychology*. New York: Henry Holt and Co., 1913, p. 16.

6. Moore, John. "Lived Poetry: Stirner, Anarchy, Subjectivity and the Art of Living." *Changing Anarchism: Anarchist Theory and Practice in a*

Global Age. Ed. Jonathan Purkis. Manchester: Manchester University Press, 2004. P. 70n2.

7. Hanke, Edith. “Max Weber, Leo Tolstoy and the Mountain of Truth.” *Max Weber and the Culture of Anarchy*. Ed. Sam Whimster. London: Palgrave Macmillan, 1999, p. 150; Landauer, *La Révolution*, p. 177.

8. *Création*, p. 38.

9. *Création*, p.33, 200.

10. Création, p. 41.

11. *Creation*, pp. 34-35, 141.

12. *Création*, p. 162.

13. *Création* 156, traducción al inglés de Jesse Cohn.

14. Lance y May 980.

15. Kelley and Smith in Proudhon, *What Is Property?* xviii; Vico 76; Landauer, *Skepsis und Mystik* 8, traducción al inglés de Jesse Cohn.

16. Citado en Lunn 226.

17. Foucault, *History of Sexuality* 94; Colson 273, traducción al inglés de Jesse Cohn; Foucault, *Discipline and Punish* 28.

18. *Justice* III.375, traducción al inglés de Jesse Cohn.

19. *Justice* III.71, III.69, traducción al inglés de Jesse Cohn; *What Is Property?* 118.

20. *Justice* III.80, traducción al inglés de Jesse Cohn.

21. *Justice* 1.190-191, traducción al inglés de Jesse Cohn.

22. Rorty 93.

23. Deleuze 3.

24. Proudhon, *Progrès* 63.

25. Colson 120, trans. mine.

26. En ese sentido, Proudhon abre además la posibilidad de que el sujeto que ostensiblemente “hace” la interpretación sea él mismo una condensación, un constructo, un agrupamiento; como Landauer, halla que “mi sensación interior de que soy una unidad aislada puede ser errada” (*Skepsis* 7, traducción al inglés de Jesse Cohn). “¿Qué es, por cierto, aquello que llamamos *una persona*?” pregunta, y se responde declarando que este supuesto “absoluto”, el “sí mismo” cartesiano, “un príncipe soberano, que controla facultades pasivas”, es otra ilusión; el sujeto es siempre “una colectividad”, y el “ser humano viviente es un grupo” (*Justice* III.173, III.256, traducción al inglés de Jesse Cohn; *Progrès* 64, traducción al inglés de Jesse Cohn).

27. Proudhon, *Progrès* 45, 50, traducción al inglés de Jesse Cohn; *Justice* III.249, traducción al inglés de Jesse Cohn.

28. Fish 365; Wittgenstein 138; Margolis 71.

29. *Anti-Oedipus* 29.

30. *Création* 192, traducción al inglés de Jesse Cohn.

31. Haubtmann 43, traducción al inglés de Jesse Cohn.

32. Proudhon, *Progrès* 50, 80.

33. *Création* 192, traducción al inglés de Jesse Cohn.

34. Para ser justos, esta es quizá una caricatura reduccionista del positivismo, incluso a la Auguste Comte; Robert C. Scharff, por ejemplo, afirma que el único “fin” del positivismo de Comte es “‘un sistema conceptual que abarque la totalidad de los fenómenos’ que nos permita comprender nuestro entorno *lo suficientemente bien como para ordenar nuestra vida con efectividad*” – es decir, algo mucho más cercano a un modesto pragmatismo (89). De hecho, René Loureau sugiere que Proudhon “tomó prestado de Comte” su “rechazo radical a ideas de sustancia y causa” – paradójicamente, para refutar la defensa conservadora que hace Comte de la religión y la propiedad, y de un modo asombrosamente proléptico de “ideas de nuestro tiempo” como las de Deleuze y Guattari. Traducción al inglés de Jesse Cohn.

35. Landauer, *Skepsis und Mystik*, 6, traducción al inglés de Jesse Cohn.; Proudhon, *Création* 233, traducción al inglés de Jesse Cohn.

36. Wilkin 192, 195, 200; Graeber 51-53.

37. *Création* 36, traducción al inglés de Jesse Cohn; *What Is Property?* 19.

38. *Création* 287-288, traducción al inglés de Jesse Cohn.

39. Smith 43; Colson 120, traducción al inglés de Jesse Cohn.

40. Graeber 52-53; Dupré 82.

41. Barthes, “Criticism” 650, *Reader* 475; Denzin 5.

42. Graeber 52-53; Sayer 469; Colson 246, traducción al inglés de Jesse Cohn.

43. Graeber 52-53; Sayer 476.

44. Proudhon, *Création* 200, traducción al inglés de Jesse Cohn.

45. Proudhon, *Création* 174, traducción al inglés y cursivas de Jesse Cohn.

46. Proudhon, *Création* 34, traducción al inglés de Jesse Cohn.

47. Proudhon, *Justice* III.555, traducción al inglés de Jesse Cohn. Aquí es posible seguir distinguiendo la teorización de Proudhon sobre el significado textual de aquellas predominantes en las metodologías literarias tradicionales; por ejemplo, donde Robert M. Philmus habla del *tema* como "la concepción gobernante" de un texto, como si esta preexistiese a su expresión (285), la "ley o razón de las series" de Proudhon puede de igual modo ser concebida como un *a posteriori*, como una "resultante": "donde sea que haya un grupo", escribe, "hay una resultante que es la potencia del grupo, distinta no solo de las fuerzas o potencias particulares que componen al grupo, sino también de su suma, y que expresa su unidad sintética" (*Justice* III.408-409, traducción al inglés de Jesse Cohn). El cambio en la metáfora, del "gobernante" de Philmus al "expresa" de Proudhon no es, en este caso, políticamente inocente.

48. 1-15.

49. 16-20.

50. 21-24.

51. 21.

52. 21, 25-26.

53. 1-4.

54. 25, 3, 32.

55. Sontag 14; Mallarmé 30.

56. 33-36.

57. 37-40.

58. 195, 232, 195, 103.

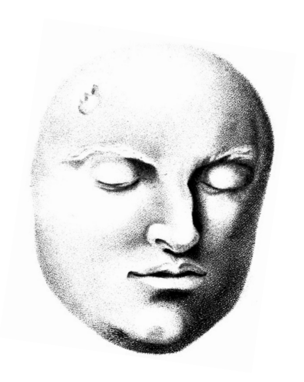
59. Lazare 26, 28.

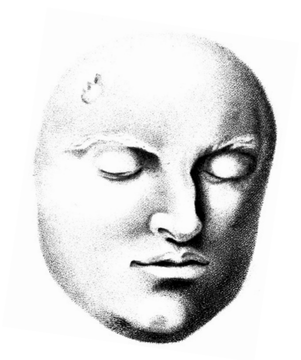
60. 38-40.

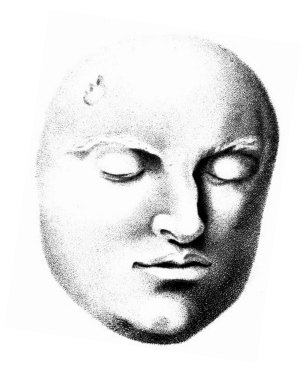
61. Porter 11; Mallarmé citado en Sonn 255; Mallarmé citado en Halperin 50.

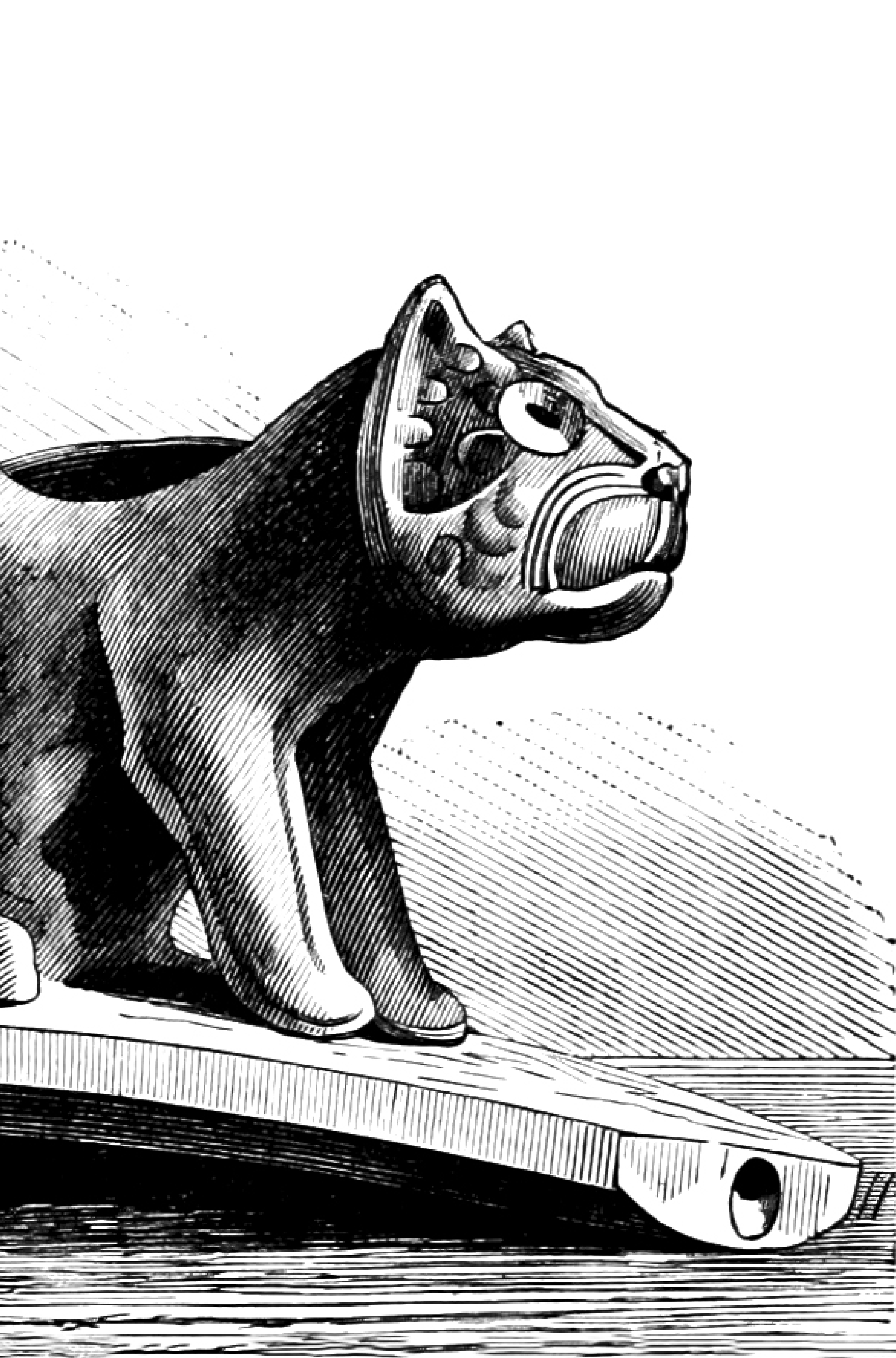
62. Zerzan 59, 34.

63. Colson 49; Proudhon, *De la Justice* 3.267.









Dialéctica perspectivista anarco-indígena

Guilherme Falleiros
Santo André - Brasil

Traducción de Leonardo Faryluk

Introducción

Presentaré una hipótesis teórica para el diálogo entre formas políticas amerindias y anarquistas[1]. Apuntaré semejanzas entre las reflexiones de Pierre-Joseph Proudhon y Claude Lévi-Straus a partir de la dialéctica serial perspectivista y sin síntesis de Proudhon, la cual pudo haber afectado a este antropólogo americanista, dada su influencia en la sociología francesa y en la semejanza de su dialéctica con la de las oposiciones binarias lévi-straussianas. Desde allí se despliega una aproximación entre el estudio proudhoniano del "principio federativo" anarquista a través de lo que él llama "dualismo político" y el "dualismo en perpetuo desequilibrio hecho política" investigado por Beatriz Perrone-Moisés y Renato Sztutman en las confederaciones y "jefaturas" amerindias, sobre la inspiración de la racionalidad indígena presentada por Lévi-Strauss en *Mitológicas*. Con esta relación entre perspectivas diversas por la vía (y los desvíos) de la dialéctica serial sin términos, sugiero algunas contribuciones amerindias a la perspectiva de Proudhon y al anarquismo. Luego se propone una reflexión para la antropología anarquista en términos de su apertura a la alteridad como dialéctica entre perspectivas de una misma relación.

* Este texto fue presentado en la primera tabla del I Congreso Internacional de Investigadorxs sobre anarquismo, Buenos Aires, 26, 27 y 28 de octubre de 2016.

Mostraré estas contribuciones en la radicalización de la crítica a la ilusión de "unidad" apuntada por Proudhon[2], que concibe, en su dialéctica serial sin términos, cada serie relacional como definida por apenas una perspectiva, mientras que en la dialéctica amerindia los polos de la oposición binaria constituyente de una serie aparecen como perspectivas distintas sobre la misma relación. Como en *Mitológicas*, cada serie tiene una apertura hacia otras series, se transforma en otras. Así, la serie política también es afectada por ruidos y "perturbaciones", por perspectivas diversas tales como las series de género, de parentesco, de generaciones, de juegos competitivos, entre otras que podrían ser consideradas.

Más allá de la unidad y de la equivalencia general presentes en el igualitarismo anarquista y en el principio moral – y federativo – de reciprocidad como el presentado por Proudhon (lo que sería también una herencia para la clásica Escuela Sociológica Francesa), el problema de las diferentes perspectivas en la América indígena vista por Lévi-Strauss tiene como principio una búsqueda de "paridad": "crear simetrías entre relaciones asimétricas", según la fórmula de Tânia Stolze Lima respecto a la relación entre perspectivismo y dualismo. Esta búsqueda es un movimiento que no se estabiliza, oscila entre lo cíclico y lo pendular, apareciendo en la alternancia de las generaciones, estacionalidad cósmica y en la alternancia entre "contra-Estado" (en referencia a Pierre Clastres) y "casi-Estado", entre la fragmentación en pequeños colectivos y la formación de grandes ligas y confederaciones, como apuntan Beatriz Perrone-Moisés y Renato Sztutman. Así, al recusar la "unidad", la historicidad amerindia vuelve positiva cierta alternancia temporal, mal vista por el republicanismo libertario de Proudhon. Según él, había en la historia estatista europea y judeo-cristiana una indisoluble lucha entre las clases cuyos intentos de estabilización de una forma de gobierno harían a la "Autoridad" sobreponerse a la "Libertad". Por otro lado, para varios pueblos amerindios, la variación pendular de la historicidad impediría la estabilización de totalidades jerárquicas, una inestabilidad clasificatoria contra la distinción entre "dominantes" y "dominados", lo que hace al modo de vida amerindio una inspiración para el anarquismo.

Finalmente, esta reflexión involucra una lectura crítica de la antropología anarquista, sus fundamentos amerindios y su apertura a la alteridad, a partir de la dialéctica perspectivista.

Una perspectiva anarquista

Proudhon fue el primer militante y autor declaradamente anarquista, habiendo marcado la historia política europea del siglo XIX. Su obra fue recuperada para las ciencias sociales por Célestin Bouglé a inicios del siglo XX, influenciando a la Sociología francesa clásica que Bouglé ayudaba a fundar con Émile Durkheim y Marcel Mauss, entre otras corrientes (por ejemplo, Gurvitich, 1965; Ansart, 1967), con recientes publicaciones para los 150 años de la muerte de Proudhon en 2015 (Berthier, 2014; Bouglé, 2014 [1911]). En suma, para lo que aquí interesa, Proudhon propone una dialéctica serial sin síntesis – diferente, por lo tanto, de la hegeliana, manteniendo también buena distancia del racionalismo tipológico kantiano (ver Proudhon, 1986, 2001 [1863]; Borba, 2004; Boluglé, 2014). En esta dialéctica, las "series" son

herramientas clasificatorias orientadas por oposiciones binarias que jamás se anulan, a no ser "progresando" a nuevas series. Sus elementos constitutivos son el "punto de vista" o "perspectiva" (Borba, 2004), la "unidad" ("ilusoria" pero determinada por la perspectiva única) y la "relación" (o "razón") constituida por la polaridad básica. En una de sus últimas obras, *Sobre el Principio Federativo*, aborda la "serie política" a partir de los polos de la "Libertad" y la "Autoridad", el "dualismo político". Presenta una historia no lineal, de alternancias que no llegan plenamente a la Libertad por intentar, siempre sin éxito, eliminar la Autoridad. "Rojos" y "azules", "derecha" e "izquierda", terminan cambiando de posición al aproximarse a la Autoridad; la élite se vale de la democracia para dominar; la multitud es voluble y apoya dictaduras; las revoluciones y sistemas políticos se suceden sin eliminar la dominación unitaria. Crítico de los golpes violentos, Proudhon trató las asociaciones de apoyo mutuo y el federalismo obrero internacionalista del siglo XIX como la salida al círculo vicioso y la prefiguración del modo de vida socialista anárquico: el "federalismo agro-industrial", una manera productiva y pacífica de dar salida a los conflictos y al agonismo que de otro modo resultaría en guerra (Proudhon, 2001, 2012). Así Proudhon combina la alternancia cíclica a la evolución lineal, de modo que la tendencia de la razón política sea dirigirse de la Autoridad a la Libertad, sin por ello eliminar del todo a la primera.

La federación – definida como "pacto, contrato, tratado, convención, alianza" entre grupos que "se obligan recíproca e igualmente unos en relación a otros para uno o más objetivos particulares" (2001, pp. 90) – se organiza de modo que la Libertad sea mayor que la Autoridad, a pesar de que sea imposible eliminarla. Para Proudhon la autoridad permanece fuerte, por ejemplo, en la familia, sobre la cual el autor tiene una concepción estrictamente patriarcal. Más allá de ella, el principio federativo se despliega a partir de la organización local de pequeños colectivos, cuyos delegados serían portavoces en foros supra-locales, pulverizando los cargos y distribuyendo el poder de ejecución, minimizando la tendencia a la centralización, multiplicando los centros. Las partes, sean miembros de los colectivos o colectivos miembros de la federación, guardan para sí mayor libertad que la que conceden, obligándose recíprocamente aunque pueden romper el vínculo cuando desearen. Proudhon ve en el "mutualismo" o "reciprocidad" el principio federativo elemental, expresado en forma de "contrato sinalgamático y conmutativo" (2001, pp. 89). Sinalgamático es un contrato bilateral en el cual las partes se obligan recíprocamente unas a otras. Conmutativo es cuando las partes se comprometen a ofrecer algo equivalente una a otra. Otra forma de contrato a la que refiere el autor, sobre la cual me centraré más tarde, es el de "beneficiencia", en el cual una de las partes concede a otra una ventaja gratuita y unilateral, que el autor asocia a las concesiones que los súbditos hacen al príncipe, dada su Autoridad. De vuelta a las garantías de Libertad, es necesario aún que el contrato sea limitado en cuanto a su objeto, manteniéndose abierto en todos los otros campos, de modo que nadie esté totalmente vinculado a alguien. En la federación la capacidad de elección y división (libertarias) deben ser garantizadas por sobre la centralización y la jerarquía (autoritarias) y sus fantasías de unidad.

Perspectivas en relación a la América indígena

No tan lejos de la Europa de Proudhon, una antropología lévi-straussiana del "diálogo", según Clastres, "una alianza de esos lenguajes extraños" (1968, pp. 88), encuentra en los amerindios ciertas filosofías, mitologías y formas de organización colectiva que operan como un "dualismo en perpetuo desequilibrio" (Lévi-Strauss, 1991).

Esta formulación al respecto del dualismo amerindio viene de un trayecto etnológico de Lévi-Strauss ignorado por la crítica anarquista al trueque (Graeber, 2001, 2011b) presente en parte de su obra. En "Reciprocity and Hierachy" (1944), Lévi-Strauss apunta, en las relaciones entre mitades Bororo, anti-equivalencias que no resultarían en desigualdad, sino en "subordinaciones recíprocas". La mitad considerada "superior" en ornamentos era llamada "débil", en oposición a "fuerte" considerada "inferior". Ya en los artículos en que aborda críticamente el dualismo, sugiere para organizaciones sociales amerindias, especialmente las centro-brasileras, la relación entre el diametralismo de las mitades y los círculos concéntricos que apuntan para la tríada entre centro, periferia y exterior, una "dialéctica indígena" (Lévi-Strauss, 1975 [1958]) alternando dos perspectivas sobre la misma realidad: la dual y la triádica. Estas reflexiones son retomadas por el autor en uno de sus últimos comentarios al respecto de las oposiciones binarias en la mitología amerindia, notando una semejanza entre el peculiar dualismo allí manifiesto y aquel que aparece en aquellas organizaciones sociales. En fin, lo que antes consideraba como una tensión entre dualismo y triadismo, se reformula como la potencia de uno de los polos de la relación de tornarse otra relación, un "dualismo en perpetuo desequilibrio" (Lévi-Strauss, 1991).

En sus estudios sobre liderazgos y confederaciones amerindias, Beatriz Perrone-Moisés y Renato Sztutman retoman para la "política" este dualismo en perpetuo desequilibrio hallado en diversos planos – mitológico, organizacional, ritual, corporal e histórico (Perrone-Moisés; 2006, 2011; Perrone-Moisés y Sztutman, 2009, 2010; Sztutman, 2005, 2011, 2014), poniendo en relación diversas entidades, como en una "cosmopolítica" (Stengers, 2007). Con ello, Perrone-Moisés y Sztutman dan un sentido disonante a los estudios de Clastres (2003 [1974], 2004 [1980]), realzando su potencial anti-maniqueísta, al proponer la oposición binaria entre el "contra" y el "casi" – con inspiración en la idea de "casi acontecimiento" (Viveiros de Castro, 2008). Identifican en la América indígena un movimiento "entre-dos", temporal y pendular, que puede ser estacional o de larga duración, con formaciones políticas entre el "contra-Estado" y el "casi-Estado". El Estado no está simplemente ausente, pues la posibilidad de un "mal encuentro" con él (Clastres, 2008 [1982]) prefigura un "peligro a ser evitado" (Sztutman, 2013). Tales formas políticas accionan colectivos constituidos a veces por "jefes" que, para liderar, se obligan a dilapidar el poder a través de la generosidad (Lévi-Strauss, 2009 [1955]; Lowie, 1960 [1948]; Clastres, 2003 [1974]; Perrone-Moisés, 2011), a veces por la pulverización y multiplicidad de "cargos" – "demasiados dueños" (Fausto, 2008).

Esa entre-dualidad también aparece en los sub-grupos de asociación y pertenencia entrecruzados, "múltiples pares de mitades" a fin de lidiar con las "contradicciones" amerindias de su

"subordinación recíproca" (Lévi-Strauss, 1944, pp. 268). En este entrecruzamiento colectivo ocurren inversiones entre centro y periferia, afectando las relaciones interiores y exteriores, en un juego de perspectivas, según Lima (2008). A partir de la idea de perspectiva accionada por Lévi-Strauss, esta autora observa en dualismos centro-brasileños una especie formal de perspectivismo[3] en el cual una perspectiva no engloba la otra, porque más de una perspectiva hace diferir a la relación misma, sin consolidación de jerarquía. "[Los] dualismos diametral y concéntrico son dos perspectivas por medio de las cuales cada mitad puede imaginarse a sí misma y a la otra" (Lima, 2008, pp. 220). Son formas "contra-jerárquicas" fundadas en la "errancia del centro". Sin unidad, no hay medida de equivalencia, indicio de que los indígenas no tienen una voluntad de "igualdad clásica", sino una "voluntad de paridad": "crear simetrías entre relaciones asimétricas" (Lima, 2008, pp. 236).

Entre Proudhon y Lévi-Strauss

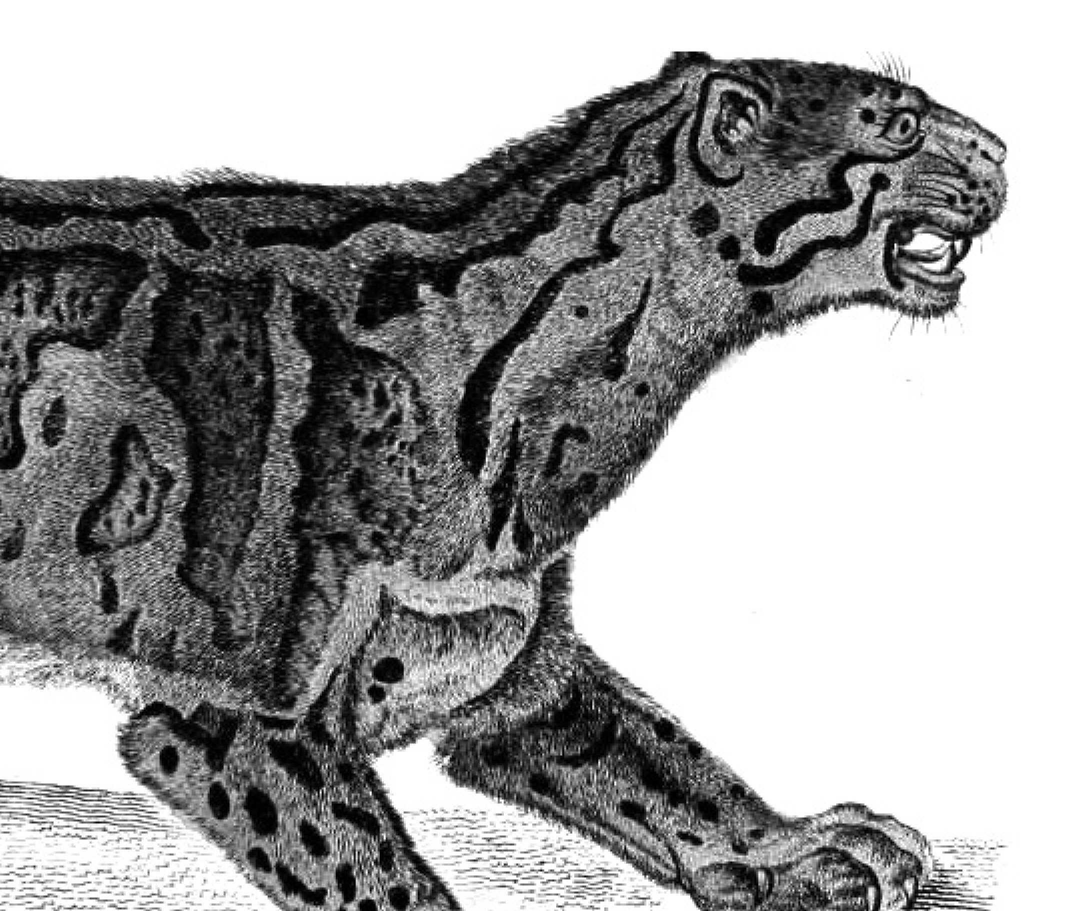
Entre el "desequilibrio" pendular del pensamiento amerindio (Lévi-Strauss, 1991) y el tenso "equilibrio" entre los polos de Proudhon (2001) hay conexiones e influencias: la rehabilitación de Proudhon en las ciencias sociales a inicios del siglo XX se vincula a la obra de Bouglé (2014), orientador oficial de la famosa tesis de Lévi-Strauss (*Las Estructuras Elementales del Parentesco*), lo que pudo significar una referencia a la dialéctica sin términos del anarquista en la conclusión de la tesis del antropólogo. Allí ubica al parentesco en "un mundo" de "reciprocidad" entre los polos opuestos de "propiedad" y "comunidad", extremos de la "no-reciprocidad" (Proudhon en Lévi-Strauss, 1976 [1949], pp. 531). Si la reciprocidad es un principio federativo para Proudhon, en Lévi-Strauss es la inspiración para la importancia federativa del parentesco. Ya en *El Pensamiento Salvaje*, Lévi-Strauss se ocupa de una "región salvaje" del pensamiento que, en su apertura a la diferencia, permite el contacto entre diferentes pensamientos (Sztutman y Matarezio Filho, 2015), al igual que entre europeos y amerindios. El encuentra en el bricolaje de ese pensamiento no "domesticado" el principio de la "razón dialéctica", que Lévi-Strauss remite a Marx pero que, a partir del problema de la clasificación, de la seriación y de las "oposiciones binarias", toma un cariz mucho más proudhoniano. En fin, tomando el desarrollo de esta reflexión a partir de las *Mitológicas*, el movimiento entre-dos de la política amerindia visto en las confederaciones por Perrone-Moisés y Sztutman y la cuestión de la pulverización del poder presente en las filosofías amerindias, se asemejan al dualismo político sin síntesis y la preocupación respecto al deterioro de la Autoridad presente en *El Principio Federativo* de Proudhon. En ambos casos, la autoridad es necesaria justamente para ser contrariada.

Perspectivas amerindias frente al anarquismo

Esta apertura a elementos amerindios encontrada en el anarquismo proudhoniano se dispone ahora a las críticas. Pues el entre-dos de las oposiciones binarias amerindias apunta a la existencia de perspectivas diversas en las mismas polaridades en relación, lo que mantiene a cada serie siempre abierta a transformaciones – "perturbaciones" (Proudhon, 1986) que el

vista del todo (Dumont, 1966), a la cual la periferia se debe someter. Es lo que ocurre cuando uno de los polos de una oposición dual (derecha e izquierda, por ejemplo, con el predominio de la primera, según Louis Dumont en *Homo hierarquicus*) determina la visión global, una razón del por qué la serie debe progresar. De modo distinto, en la América indígena, uno de los polos se desvía de su oposición al otro, potencialmente hacia otras series. Por ejemplo, los A'uwẽ-Xavante son mayoritariamente diestros, o sea, más hábiles con la mano derecha, pero afirman que, de todos modos, el lado izquierdo es el más fuerte, siendo habilidad y fuerza dos factores inconmensurables a partir de una unidad común.

Tomar la reciprocidad en términos de Proudhon a partir de la perspectiva amerindia sería tener como "principio propio Proudhon considera inevitables en la práctica. Aquí las series no "progresan" (Proudhon, 1986), distintamente, una a la otra, pero se transforman, porque cada polo contiene en si la potencia de otras series, la opción por otras perspectivas, como en las *Mitológicas* de Lévi-Strauss. Cuando ninguno de los polos sostiene el "punto de vista del todo", no hay una lógica clasificatoria en la cual géneros y especies puedan ser distintos a partir de unidades comunes (Lima, 2008). Así, la "dialéctica indígena" lleva más allá la crítica de Proudhon a la unidad. Sin una unidad, no hay medida de equivalencia, pero tampoco hay clases. Se mantiene la reciprocidad en forma de una asimetría recíproca e insumisa que recusa la jerarquía. Pues la jerarquía se caracteriza por relaciones entre centro y periferia en las cuales el centro determina el punto de



federativo" una especia de "contrato sinalgamático" de "beneficiencia" voluntaria, en un juego entre superioridad e insumisión. Por lo menos, las prestaciones de esta reciprocidad de vies amerindio se toman entre opuestos que no son equivalentes ni se cancelan: no hay una única medida. En otras palabras, si el mundo es pensado a través de pedazos del mundo (Sztutman y Matarezio, 2015), cada perspectiva no mide a otra a partir de sí misma, como objeto, pero si los cortes operados por la otra a partir de los propios, como intencionalidad diversa. Más allá de eso, hay en la conocida generosidad de la "jefatura amerindia" una inversión de la relación entre la beneficencia y la Autoridad. No hay sujeción propiamente dicha, el reconocimiento de la diversidad de intencionalidades obliga a quien principia algo (en el sentido básico de la noción de "principal" – Sztutman, 2005) a atenerse de algún modo a quien quiere que le siga.

Dando ese truco en la Autoridad, la filosofía trikster del "dualismo en perpetuo desequilibrio hecho política" puede contribuir a la reflexión crítica sobre la organización anarquista, especialmente respecto a formas de organización concéntrica. Tal organización es propuesta por corrientes "plataformistas" o "especifistas" del anarquismo, como forma de lidiar con diferencias de participación y compromisos políticos, pensando también en la entrada de nuevas generaciones en los colectivos anarquistas. Se propone, por ejemplo, distinciones de poder decisorio de los militantes conforme sea su grado de relación y conocimiento ideológico (Federación Anarquista de Río de Janeiro, 2008), sin tener en cuenta el elemento necesariamente jerárquico del concentrismo, como han notado Lévi-Strauss y Louis Dumont. Teniendo en cuenta la perspectiva amerindia, las diferencias de compromiso, participación, conocimiento, edad, etc., pueden ser afectadas por factores diametrales, en diálogo con otros "centros": colectivos internos y externos con perspectivas no englobadas por el colectivo "específicamente anarquista", con conocimientos que no se encajan en la división de conocimientos central, lo que demandaría al anarquismo un mayor bricolaje organizativo.

El colectivo "específicamente anarquista" es considerado por los plataformistas como una "federación de individuos" que, a partir de su visión global, influenciaría a los movimientos sociales en dirección a una federación según los moldes de Proudhon, para quien, todavía, la definición de federación trata de relaciones entre grupos más que entre individuos[4]. Demás, la movilidad del centro hace que se confundan definiciones muy estrictas: si la federación es definida como centrípeta y la "confederación" como centrífuga por diccionarios clásicos de ciencia política (ver Perrone-Moisés y Sztutman, 2010), que parecen estar subentendidas en reflexiones anarquistas recientes[5] - aunque Proudhon no diferencia "federación" de "confederación" de modo conceptual – el principio (con)federativo amerindio se sitúa entre esos dos puntos, pone las dos fuerzas en acción (Perrone-Moisés y Sztutman, 2010). Perrone-Moisés (2011) nota que Clastres había identificado una dialéctica semejante, entre fuerzas centrípetas y centrífugas, sin embargo mantenía – como Proudhon – un deseo de equilibrio, "constantemente amenazado" por las fuerzas amerindias. La relectura crítica de esa dialéctica muestra, además, que el "desequilibrio" aquí no es homólogo a desigualdad en un único vector diagonal, pero si a un movimiento continuo y pendular que

no se estabiliza, afectado por más de un vector, oscilando "contra lo estable" (Macedo, 2011).

En *El Principio Federativo*, Proudhon critica la historia cíclica y la inconstancia de las generaciones, combinándola a una historia progresista rumbo a un punto de "equilibrio" con predominio federativo de la Libertad sobre la Autoridad. Más que anarquista, parece tributario de una visión republicana de la historia, identificada desde el antiguo Políbio, pasando por el moderno Maquiavelo; una búsqueda de superación del ciclo vicioso de los sistemas de gobierno a través de un equilibrio de poderes (Pocock, 2003 [19765])[6]. El estudio de las formas políticas amerindias muestra, por otro lado, que su (con)federalismo se caracteriza por ciclos de mayor concentración y mayor dispersión: las coyunturas estructurales del "casi-Estado" serían el ápice de un ciclo de magnificación, teniendo como polo opuesto de atracción la fragmentación y dispersión en pequeñas colectividades como en las Guayanas (Perrone-Moisés, 2006) o entre los Tupí (Perrone-Moisés y Sztutman, 2010), un desequilibrio inestable de poderes.

A una historicidad del equilibrio, se contrapone aquí una historicidad del malabarismo, en la cual el balance de poderes se vale del tiempo. Entre los Bororo considerados por Lévi-Strauss, por ejemplo, los hombres de la mitad exogámica matrilinear (de filiación paternal alternada) "superior" estarían, así, una generación debajo de los hombres de la mitad opuesta, "abuelos" de sus "hijos", de modo que la "primacía política" tendría un "lugar subordinado" al "sistema de generaciones" (Lévi-Strauss, 1944).

Otras perspectivas a'uwẽ-xavantes

Un malabarismo entre dos mitades de cuatro grupos donde cada una puede, más fácilmente, ser imaginada para el sistema generacional de "clases de edad" a'uwẽ-xavante (Maybury-Lewis, 1984 [1967], Falleiros, 2011). A saber: hay un circuito de ocho "clases" agrupadas alternadamente en mitades adversarias, cada mitad compuesta por cuatro grupos de trabajo y de ritual, ordenados en el tiempo en un "intercambio generalizado" (Lévi-Strauss, 1975) agámico. Las "clases" "reencarnan" (Maybury-Lewis, 1984, pp. 207) en sucesivas generaciones por el confinamiento masculino en la llamada Casa de los Adolescentes. El ciclo se completa aproximadamente en cuatro décadas, la "última" "clase" vuelve al comienzo y sus integrantes vivos se tornan su versión "vieja" – dos ciclos completan este movimiento "secular" (antiguo término europeo referente al ciclo vital de la persona) de aproximadamente 80 años, de modo que la referencia a las "clases de edad" de tal o cual época es la base para los relatos mito-históricos (ver Giaccaria y Heide, 1972; Falleiros, 2012a). Cada uno de esos ocho grupos o "clases", al envejecer, van pasando por diferentes fajas etarias. Sobre todo en las aldeas mayores, la faja etaria de los "adolescentes", que es el primer estadio de un ciclo vital de una "clase de edad", se mantiene confinada a la Casa de los Adolescentes, yendo al patio para danzas y cantos; a los ya iniciados – pero aún no considerados maduros – se los reúne en una asamblea separada en una mitad del patio; los jóvenes adultos ("padrinos" de los "adolescentes") se encuentran constantemente con sus "ahijados" en la Casa de los Adolescentes, pero también

se reúnen con los demás "adultos" y "viejos" en la asamblea principal. Hay un eje entre la diferencia de edad y experiencia, participación política ritual y aproximación al centro, con una oposición diametral de los más nuevos ocupando otros centros. Por ejemplo, gracias al antagonismo entre las mitades de grupos alternados, un "nieto" puede oponerse al propio "abuelo", haciendo provocaciones al respecto de sus capacidades. Más allá de eso, en portugués a'uwẽ-xavante, la Casa de los Adolescentes, que queda en la periferia de la aldea, puede ser llamada "centro".

A su vez, las llamadas "clases de edad" no son propiamente unidades en el sentido formal de "clase" (ver Lima, 2008). Cuando una versión más nueva "reencarna", la versión "vieja" del grupo aún vive e incluso puede cooperar con la más nueva de sí. Los miembros de una "clase" pasarán por todos los estadios etarios, adquiriendo con el paso del tiempo las ventajas como las obligaciones de las "clases" superiores en edad, cuyo ápice es también una especie de retorno, incompleto, a la posición de juventud. Más allá de esto, hay una diferencia en las posiciones de las "clases" de una de las mitades en relación a otra cuando se migra de los llamados "Xavante Orientales" a los "Occidentales", lo que, aun así, no impide la cooperación de personas en la "misma" (posición de) "clase" – o "grupo", como dicen los A'uwẽ-Xavante – cuando circulan entre las tierras indígenas (Maybury-Lewis, 1984; Falleiros, 2011).

*

La transformación amerindia de la serie política en otras series se puede presentar, por lo tanto, en series de algún modo descuidadas por el anarquismo proudhoniano en sus principios federativos, como el parentesco, el género y las formas lúdicas de conflicto.

En el parentesco a'uwẽ-xavante también opera la relación entre concentrismo y mitades estudiada por Lévi-Strauss. Las dos mitades patrilineales, *Po'redza'ono* y *Öwawẽ*, incluyen algo como una tercera (considerada por muchos como extranjera), *Tob'ratató*, una especie de trikster del parentesco que expone sus arbitrariedades (Falleiros, 2011). *Po'redza'ono* y *Öwawẽ* polarizan también una relación entre concentrismo y diametralismo al respecto de sus mitos de origen (Falleiros, 2012a): versiones contadas por personas de la primera presentan a los antepasados de la otra como descendientes de su antepasado, y versiones contadas por personas de la segunda presentan desde el principio a ambos ancestros como afines. De un lado se afirma superioridad, del otro se la recusa en sumisión por la paridad. Esas mitades son compuestas por "linajes" no segmentarios, "conjuntos nebulosos" cuya pertenencia es gradual, no absoluta (Seeger en Maybury-Lewis, 1979; Seeger, 1980). A través de la convivencia, la comensalidad, la adopción (incluso de extranjeros) y la rememoración del parentesco pasado, se constituyen lazos: se pueden mudar de aldea y vivir con parientes antes "distanciados" que se van tornando "padres", "madres", etc. Extrapolando los términos proudhonianos de la política para el parentesco partiendo críticamente de la asociación determinista hecha por el autor entre autoridad y patriarcado – ya confrontada por las feministas de su época, como Jenny D'Héricourt (1860) a partir de la radicalización de las tesis proudhonianas (Prichard, 2008) – hay aquí un anti-determinismo abierto a la práctica, no englobado por la autoridad, bajo el efecto oscilatorio de la afiliación

libertaria. Los A'uwẽ-Xavante señalizan el principio federativo del dualismo inestable no solo de la "reciprocidad" exogámica (Proudhon en Lévi-Strauss, 1976), sino también en la constitución de la propia "familia" no-patriarcal, a través de formas no deterministas de filiación y adopción. La centralidad "patriarcal" misma no se aplica propiamente: los "linajes" siguen la línea paterna y entre ellos circulan las mujeres a través del casamiento, pero las "casas" a'uwẽ-xavante siguen la línea materna y, al casarse, el hombre va a vivir con la "familia" de la esposa[7]. Allí, por ejemplo, las mujeres controlan la comida y determinan su distribución.

Ahí la serie política toma una inflexión de género, pues, desde ese lugar periférico en la aldea, las mujeres vigilan a los hombres en el centro del patio, en aquello que Sztutman identificó entre otros indígenas como un "panóptico invertido" (2005, pp. 255), poder ejercido desde la periferia sobre el centro. Parece que hombres y mujeres a'uwẽ-xavante polarizarían –en términos de David Graeber respecto a Foucault – la coexistencia de la exhibición de poder con el poder de vigilancia, invirtiendo los papeles de género burgueses (Graeber, 2001, pp. 95-96). Tal vez ni tanto, ya que hombres a'uwẽ-xavante también se caracterizan como vigilantes (Maybury-Lewis, 1984; Falleiros, 2010b) – aún, si hay más de una perspectiva sobre la misma relación, la perspectiva masculina no engloba toda la serie, y la femenina se opone a ella como vigilantes que vigilan vigilantes… Los A'uwẽ-Xavante dicen que los hombres se deben comportar bien (especialmente los "adolescentes", que deben mantener la castidad, y sus "padrinos" que les deben ser ejemplares) porque las mujeres están siempre "echando un ojo". Muchas veces ellas provocan a esos "padrinos", diciendo que ellos solo quieren "cortejar" en vez de dedicarse al extenuante trabajo del *dató* ("ceremonia", "ritual", "juego", "fiesta"). En las danzas masculinas, frecuentemente las mujeres interfieren agarrando a los hombres de la mano, una forma de flirteo predatorio, pues quien es agarrado queda obligado a entregarles algún regalo, especialmente caza: quien está en el centro debe ser generoso. Así también las mujeres son algunas veces enfáticamente invitadas por los hombres a participar de las asambleas, los cuales dicen que ellas no comparecen porque no quieren. Y cuando la asamblea masculina resuelve provocar aún más a las mujeres ausentes con cantos sardónicos, el chiste puede asumir aires más agresivos, como presencié en un ataque simultáneo de las mujeres de la aldea Belém (en la tierra indígena de Pimentel Barbosa) saliendo de sus casas con pajas de buruti en llamas contra los hombres que les hacían bromas, causando una trifulca y fuga (incluida la de este etnógrafo). De hecho algunas mujeres comparecen con cierta frecuencia al patio, ubicándose un poco más apartadas del centro. Pero también ocupan el centro en otras ocasiones, aunque a través de la periferia, donde el saber extranjero es capturado, lugar donde se acostumbra situar la escuela indígena estatal en relación a la aldea (Lopes da Silva et al, 2002; Falleiros, 2011). Este fue el caso de Bernardina 'Rẽnherẽ, post-graduada en Educación Escolar Indígena, que asumió la dirección de la escuela de la aldea Abelhinha en la tierra indígena de Sangradouro, conmemorada en una fiesta en la cual comparecieron muchas personas de diversas aldeas de la región, con campeonato de fútbol, comida, bebida, danza y un discurso final de la homenajeada vistiendo una gran cucarda de "cacique".

Grandes eventos lúdicos y festivos congregando varias aldeas son muy comunes entre los A'uwẽ-Xavante, especialmente para los ritos de las "clases de edad", con una compleja circulación de alimentos, terminando con una carrera de tora entre las dos mitades agámicas de las "clases de edad". En estas carreras, hermanos compiten contra hermanos, no directamente contra cuñados y afines – las mitades agámicas serían una manera de atenuar conflictos entre las mitades exogámicas. En la carrera, el mejor tiempo puede ser para el equipo que consigue atraer más participantes de otras aldeas, pues involucra el relevo de un pesado tronco de buruti. De forma distinta a la "federación agro-industrial" proudhoniana fundada en el intercambio económico del trabajo – faceta productiva de la fuerza colectiva manifiesta en el agonismo guerrero, considerado como el motor de la historia (Proudhin, 2001, 2012) – aquí la guerra es "atenuada" por el juego, especialmente en la sugestión de que "el intercambio" no es suficiente como un "modelo plausible de las relaciones intertribales" (Lévi-Strauss, 2011 [1971], pp. 338), entre aldeas y entre los mismos grupos de edad[8]. Por lo tanto, al revés que en la lucha de clases, allí hay juegos entre "clases de edad". Juegos que incluyen actualmente tanto el fútbol como relaciones pacíficas con los "waradzu" (no-indígenas), como notó Fernando Vianna (2001, 2008), mostrando como los A'uwẽ-Xavante incorporan juegos extranjeros, abertura a la alteridad que es la base de su modo de vida. Perrone-Moisés, en su tesis de libre docencia (2015), presenta los polos de la "fiesta" y de la "guerra" como fundamentales para la cosmopolítica amerindia según la cual política es "cosa de blancos" – cosa que también me dicen los A'uwẽ-Xavante. Dicen también que los "blancos" no



Grupo Xavante, 1946.

tienen "clases de edad", además, que es lo que hace a ellos menos humanos (Falleiros, 2011). En fin, creo que casos como estos presentan al juego como síntesis inacabada y desviante – en perpetuo desequilibrio – entre la fiesta y la guerra, dos polos que mezclan agonismo y alianza (con)federativos.

Además, los A'uwẽ-Xavante contribuyeran directamente con la reflexión teórica aquí referida a través de la etnografía de Aracy Lopes da Silva (1986 [1980]) con la cual se conoce la importancia de un movimiento pendular entre centrífugo y centrípeto, entre amistad y enemistad, etc., haciendo una lectura crítica de Clastres[9].

Otra perspectiva para la antropología anarquista

En un artículo elemental para la antropología anarquista, Brian Morris reconoce entre el anarquismo y la antropología una "afinidad electiva" debido a la especial atención de la disciplina a las "sociedades sin Estado" que, como diría Evans-Pritchard, vivirían en una "anarquía ordenada" (Morris, 2005, pp. 1), lo que evoca una famosa frase de Proudhon: "anarquía es orden". La idea de falta de Estado, como se sabe, fue criticada por Clastres a partir del "contra el Estado" (2003), noción que sugiere una oposición continua, un movimiento, una dialéctica que fue radicalizada por la reflexión sobre el "casi-Estado" en el estudio actual de las formas políticas amerindias. Tal dialéctica también puede ser reconocida en la coincidente "afinidad electiva" entre el pensamiento de Lévi-Strauss y el pensamiento amerindio (Sztutman y Matarezzio, 2015, pp. 3). Un pensamiento "no domesticado" o una "región salvaje del pensamiento" en general, según la interpretación de Sztutman de la obra levi-straussiana, que permite el reconocimiento de la semejanza en la diferencia. Reconocimiento que se despliega tanto en el método de Lévi-Strauss como en la "ciencia de lo concreto" indígena, a partir de oposiciones binarias constituidas de otras oposiciones, pensando el mundo por partes del mundo, una lógica de lo sensible. Tener identificado un sesgo proudhoniano en *El Pensamiento Salvaje* refuerza el carácter antropológico de este anarquismo y su abertura a la alteridad, potencialmente receptivo a la crítica amerindia.

En la línea de Brian Morris, Graeber identifica en el anarquismo una apertura al otro, "consciencia aguda del alcance de las posibilidades humanas" (Graeber, 2011a, pp. 27). Para Graeber, "podemos encontrar registros de personas defendiendo posiciones similares por toda la historia", "es más (…) una actitud que un cuerpo teórico": recusa la "violencia estructural, la desigualdad y la dominación", la confianza en "otras relaciones sociales", como la dádiva maussiana (ver Mauss, 2003 [1950]). Graeber ve en la dilapidación económica de la dádiva algo homólogo a la dilapidación clastriana del poder "político" (Graeber, 2011a, pp. 10, 42-43). Tal comportamiento generoso es considerado por Perrone-Moisés (2015) como indicio de la importancia de la hospitalidad en la América indígena en detrimento de la relación de mando y obediencia en la caracterización de liderazgo. Hospitalidad que puede ser una transformación amerindia de la apertura a la alteridad identificada por Graeber en el anarquismo, de modo que se van conjugando las "afinidades electivas" entre anarquismo, antropología y dialéctica amerindia:

> Y si la ideología bipartita, tal como fue presentada por Lévi-Strauss, se

> manifiesta en lo que llama "apertura al otro", característica de los amerindios, el propio Clastres hablaba en "apertura al exterior", al respecto de la relación entre política y parentesco, entre los mismos amerindios (Perrone-Moisés, 2011, pp. 871).

Mientras tanto, como se ha señalado antes, en sus estudios críticos sobre la noción economicista de trueque (2001, 2011b), Graeber no toma en cuenta la discusión sobre "reciprocidad y jerarquía" ni "dualismo en perpetuo desequilibrio" realizada por Lévi-Strauss. Al tratar la organización en mitades de los pueblos que conformaban la Liga Iroquesa, por ejemplo, parece considerar tales organizaciones como una forma de "comunismo" en oposición a una "jerarquía", lo que puede ser remitido a las "prestaciones totales" entre mitades como las resumidas por Mauss (2003). Según Graeber, el "comunismo" de Mauss se explica como una relación en la cual una persona puede tomar lo que precisa, sin necesidad de pago o "reciprocidad" (concepto criticado por Graeber como demasiado dependiente de las nociones de trueque y deuda), un acuerdo "abierto" en el cual las partes tendrían el compromiso de mantenimiento de la vida de unas a otras (Graeber, 2001, pp. 159-162). ¿Sería este un "contrato" no-sinalgamático, preguntaría Proudhon? Graeber también pasa de largo del primer anarquista francés, a pesar de que su crítica tome sentido contra la noción de "contrato sinalgamático". En fin, esta fórmula maussiana de "comunismo" acierta en su generalidad pero requiere de ciertos matices en la comprensión de la contribución amerindia al debate. Ya a partir de una lectura de Terence Turner sobre los Kayapó, Graeber ve las mitades como una tendencia "igualitaria" que ofrecería un "sentido de unidad" en oposición a los escalones jerárquicos que llevarían a la disolución de la aldea, pero concibiendo a las mitades como "posibilidades" y a la jerarquía como "realidad" (2001, pp. 87). Con eso, ignora la relación entre jerarquía y la constitución de una visión global a partir de la "unidad", sugiriendo una dudosa relación entre mitades e "igualdad". Como fue visto, Lévi-Strauss considera la implicancia entre reciprocidad y jerarquía en la tensión del sistema de "mitades", que contiene potencialmente un tercer elemento, del cual se despliegan otras oposiciones, recusando el maniqueísmo de la oposición igualdad/desigualdad para los amerindios que analiza. Por esto es importante recalcar que, a partir de la dialéctica aquí presentada, "comunismo" (también bajo la clásica fórmula "de cada cual según su capacidad, a cada cual según su necesidad", a quien Graeber indirectamente remite a la influencia del anarquista Piotr Kropotkin), "reciprocidad" y "jerarquía" (Graeber, 2011b, pp. 94-115) no aparecen aquí como principios distintos (aunque convivan entre sí, como recuerda este autor). Aparecen como perspectivas diversas sobre la misma relación y potencial para otras, implicadas en el mismo principio federativo, en sus diversas transformaciones (cuyos términos tiendan a dar contra este extrañamiento): paridad entre diferencias, asimetría recíproca, dualismo en perpetuo desequilibrio, o asimismo el "contrato" sinalgamático de beneficiencia.

*

El "dualismo" perspectivo amerindio aplicado a la dialéctica proudhoniana puede ser también una contribución importante a la antropología del valor buscada por

Graeber (2001). Pues la concepción de una serie a partir de perspectivas diversas avala la "unidad" de medida (y de valor) de la serie, representada entre-dos "unidades". Sin unidad no hay clases, como notó Lima – y si la desigualdad de valor es un elemento fundamental de la "sociedad de clases", tal vez por eso los Iroqueses estudiados por Graeber se hayan, en un corto período histórico, "dividido en clases", situación que habría durado no más de una generación (Graeber, 2001, pp. 124), o sea, ¡menos de un siglo! ¿Sería este período una especie de "casi" "sociedad de clases", altura más extrema que el péndulo temporal alcanzara antes de oscilar hacia el polo contrario a la división de clases? Creo que sí.

De todos modos, la reflexión lévi-straussiana contribuiría con el análisis que Graeber hace al "wampum", cuentas hechas de conchas de dos colores ("blanca" y "negra" o "roja") que eran usadas como "moneda de cambio" entre iroqueses y norteamericanos no indígenas en el siglo XVII. Graeber nota que, entre los indígenas, el wampum difería de la moneda, en transformaciones políticas y de género. Si en la relación con los blancos es "moneda", entre los indígenas sirve para realizar pedidos de paz contra la venganza de sangre, a través de la entrega de cuentas blancas (consideradas como femeninas, pacíficas, ligadas a la vida). La entrega del wampum blanco parece una búsqueda por la paridad sin certeza de equivalencia o "cambio", tampoco una compensación o garantía de que el deseo de venganza fuese cancelado, sino algo semejante a un pedido de perdón, como ya reconocería Henry Lewis Morgan (Graeber, 2001, pp. 133), pionero en el estudio del (con)federalismo iroqués. Tales cuentas blancas cosidas con las negras/rojas (consideradas masculinas, guerreras, relacionadas a la muerte) componían un sensible método de memorización de acuerdos federativos a través de "cintos" combinando diseños de íconos e índices de alianzas y armisticios, de perlas blancas en un fondo de cuentas negras/rojas. La característica dual concreta de los colores del wampum parece valiosa en esta apertura contra la fijación de la medida de valor.

Según esto, la Liga Iroquesa sugiere la importancia federativa de la perspectiva femenina, como apuntara Morgan (1977), atenuando la fuerza guerrera masculina. Estas, así como las a'uwẽ-xavantes, son soluciones (con)federativas interesantes frente al aspecto machista de la teoría proudhoniana sobre la necesidad política de la fuerza (Proudhon, 2012; Pritchard, 2008), pudiendo tal vez contribuir con la discusión feminista sobre la paz, la guerra y la violencia desde las relaciones internacionales a las domésticas (ver Moura, 2005; Santos, 2011).

Una salida a otras aperturas

Volvemos así, de modo transformado, a la propuesta inicial del diálogo, respecto a una dialéctica sin términos, reconociendo la diferencia de perspectivas en las perturbaciones y ruidos entre lenguajes extraños. Confrontadas, esas perspectivas se desvían hacia otra perspectiva posible. Esa dialéctica perspectivista representa una apertura a la alteridad hallada en la "afinidad electiva" entre antropología, anarquismo y formas amerindias. Afinidad que es menos una síntesis que una afinación, aunque una armonía compleja, compuesta de disonancias.

Con esta apertura el modo de vida amerindio representa, para el anarquismo, una concepción de hospitalidad como desvío de la política de mando y

obediencia, una inversión de la autoridad, que necesita promover la beneficencia en vez de acumular poder y recursos. Inspiración importante para la organización anarquista frente a una acción "política" de "centro" sobre la "periferia" a ser repensada por la práctica de la generosidad en la dilapidación del propio poder y por la receptividad hacia otras perspectivas y acciones, descentrándose y desblanqueándose. Esto requiere dejarse transformar por la "política" ajena – o por los desvíos y fugas de la política: las relaciones entre generaciones, géneros, lo lúdico, entre otros temas que no fueron desarrollados aquí, como las nociones de persona y corporalidad.

Respecto a la investigación antropológica, eso pasa por la actividad del etnólogo que invierte su autoridad etnográfica en el interminable proceso de aprender a volverse gente como la gente con quien hace su investigación participante (Falleiros, 2013).

Esta afirmación transformadora (pero no unisonante) entre anarquismo, antropología y perspectivismo amerindio apunta hacia una ciencia que, al mismo tiempo sea, "otra cosa que una ciencia" (Clastres, 1968, pp. 90), afectada por la "indianidad" no solo en su relación con el pasado, sino más bien como "una promesa de futuro" (Viveiros de Castro, 2011) contra el círculo vicioso de la dominación bajo el "Nombre del Uno".

Notas

1. Tanto la caracterización sobre que es anarquista y anarquismo como lo que es indígena o amerindio se prestan a variadas controversias, las cuales dejo en suspenso, tomando el anarquismo a partir de la perspectiva de Proudhon y la definición de amerindio a partir de la obra de Lévi-Strauss, cuyos sentidos relevantes para esta discusión se presentarán en el proceso dialéctico de este artículo, así como la perspectiva A'uwẽ-Xavante a partir de la cual se hallaron conexiones coherentes con los argumentos recuperados de estos autores.

2. La ilusión de unidad también puede ser considerada por "otra" antropología transversal a la aquí delineada, como la presentada por Claude Lefort (2008 [1982]) en la forma de "nombre de Uno" despótico, analizado por Étienne La Boétie en el "Discurso de la Servidumbre Voluntaria o Contra el Uno", autor humanista que Pierre Clastres considera "el desconocido fundador de la antropología del hombre moderno, del hombre de las sociedades divididas" por la dominación (2008 [1982]). La aparentemente paradójica relación entre división (en clases) y la unidad en la forma de un englobamiento jerárquico es una pregunta que permea todo el texto.

3. Lima hace referencia a la noción en la propia obra de Lévi-Strauss, pero también dialoga con la concepción de perspectivismo amerindio que ayudó a delinear con Eduardo Viveiros de Castro (ver Viveiros de Castro, 1992 [1986]; Arhem, 1993; Lima, 1995; Viveiros de Castro, 1996). Utilizo esta formulación de Lima, en lugar de recurrir a la más difundida (Viveiros de Castro, 1996), porque ella realza elemento lógicos y topológicos presentes en los abordajes levi-straussianos y prodhonianos, trayendo cuestiones respecto a la "organización social" anarquista. La autora también hace referencia en su análisis a los A'uwẽ-Xavante, con datos que suenan escasos para el especialista "xavantólogo", de modo que contribuiré con otros. En fin, su formulación se aproxima más a las cuestiones traídas del trabajo junto a los A'uwẽ-Xavante, presentando ventajas delante de aquella de Viveiros de Castro cuyas peculiaridades de la relación Cultura/Naturaleza no aparecen en las concepciones de esos indígenas centro-brasileños (Falleiros, 2011, pp. 284-287, 318-321).

4. La propia noción de "individuo" es cuestionada por Proudhon: "la continuidad de la consciencia, la permanencia del sentido íntimo, la incansable vigilia del yo son solamente ilusiones" (1986, pp. 44), apuntando a un diálogo aún por realizar con las nociones de persona y corporalidad amerindias en sus entre-individualidades (para los A'uwẽ-Xavante, ver Lopes da Silva, 1986; Falleiros, 2011).

5. La lectura bakuniniana de René Berthier sobre el federalismo de Proudhon parece realzar la fuerza centrípeta, resaltando la importancia de la "sección central", que es la "estructura que da a la organización su sentido más profundo, ofreciendo perspectivas ampliadas a los trabajadores que de ella adhieren (2014, pp. 79).

6. Agradezco a André Drago por llamar mi atención a la concepción republicana de los ciclos con referencia a John Pocock.

7. Esta tensión entre las líneas masculina y femenina en las relaciones de consanguineidad y cognación fue apuntada por David Maybury-Lewis relacionada al casamiento de grupos de hermanas (1979). Argumenté (Falleiros, 2010a) que hay allí "casi" una "sociedad de casas" (Lévi-Strauss, 1999), en un sistema de parentesco "semi-complejo" (Héritier, 1981, 2000) que juega con los polos antagónicos – filiación y casamiento, transmisiones por líneas paternas y maternas – propiciando cierta abertura a la práctica y lo performático, próxima al bricolaje. Para una revisión contemporánea sobre el parentesco desde la perspectiva de los a'uwẽ-xavante que hoy luchan por la tierra indígena de Marãiwatsede, ver Ramires (2015).

8. Con eso se renueva, en una dialéctica sin términos, la percepción de David Maybury-Lewis (1971 [1967]) respecto a la relación entre "clases de edad" y apaciguamiento de las tensiones y conflictos entre "linajes" o "facciones". Esta formulación fue otras veces criticada (ver Vianna, 2001; Falleiros, 2005), ya que las "clases de edad" sirven también al conflicto. Pero un conflicto atenuado, en el cual vencer en el juego queda figurativamente en el lugar de matar al adversario, como sugeriría Lévi-Strauss en *El Pensamiento Salvaje*, y como conciben los A'uwẽ-Xavante – por ejemplo, cuando alguien está muy cansado para continuar jugando, dicen que "murió" y, en su lengua, ganar el juego también se traduce como "masacrar".

9. Contribuyeran incluso a una aproximación a otra perspectiva teórica dialógica adepta a los ruidos entre idiomas extraños, una polifonía bakhtiniana (Bakhtin, 1988 [1981]) tomada como base para la reflexión sobre la narrativa mítica y formas expresivas del hablar político en estudios de otras autorías (Graham, 1990, 1993; Madeiros, 1991), tal vez más influenciados por su diálogo con los indígenas que entre sí (ambos no hacen referencia mutua).

Bibliografía

ANSART, Pierre. *Sociologie de Proudhon*. Paris: PUF, 1967.

ÅRHEM, Kaj. Ecosofía Makuna. In. CORREA, F. (org.). *La Selva Humanizada: Ecología Alternativa en El Trópico Húmedo Colombiano*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología/ Fondo FEN Colombia/Fondo Editorial CEREC. pp. 109-126. 1993.

BAKHTIN, Mikhail. *The Dialogic Imagination: Four Essays*. Austin: University of Texas Press, 1988 [1981].

BERTHIER, René. *Do Federalismo.* São Paulo: Editora Imaginário, 2014.

BORBA, João. Um relativismo de base cética na dialética de Proudhon. *Verve*, São Paulo: Nu-Sol., n.5, p.142-156, 2004.

BOUGLÉ, Célestin. *A Sociologia de Proudhon*. São Paulo: Editora Imaginário, 2014 [1911].

CLASTRES, Pierre. Entre o silêncio e o diálogo. In *Lévi-Strauss.* São Paulo: L'arc. 1968. p. 87-90.

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac&Naify, 2003 [1974].

CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da violência*. São Paulo :Cosac&Naify, 2004 [1980].

CLASTRES, Pierre. Liberdade, MauEncontro, Inominável. In CLASTRES, P.; LEFORT, C.; CHAUÍ, M. *Discurso da Servidão Voluntária.* São Paulo. Brasiliense. 2008 [1982]. p. 109-123.

D'HÉRICOURT, Jenny. *La Femme affranchie*. Paris: A. Bohné, 1860.

DUMONT, Louis. *Homo hierarchicus: essai sur le système des castes*. Paris: Gallimard, 1966.

FALLEIROS, Guilherme L. J..A dádiva e o círculo – um ensaio sobre reciprocidade a'uwẽ-xavante. Mestrado (dissertação). Programa de Pós-Graduaçã oem Antropologia Social. USP. São Paulo, 2005.

FALLEIROS, Guilherme L. Casas, corpos, nomes e outras dádivas – hipóteses sobre reciprocidade e tradição a'uwẽ-xavante. In AMADO, Roseane de Sá (org.), *Estudos em línguas e culturas Macro*-Jê. São Paulo: Paulistana. 2010a. p. 45-67.

FALLEIROS, Guilherme L. "Políticas musicais e corporações corporais – de Mauss aos A'uwẽ-Xavante". Apresentaçãoem grupo de trabalho. *27ª Reunião Brasileira de Antropologia*. Belém do Pará. 2010b.

FALLEIROS, Guilherme L. *Datsi'a'uwẽdzé – Vir a ser e não ser gente no Brasil Central*. Tese (Doutorado). Programa de Pós-graduaçãoemAntropologia Social. USP. São Paulo. 2011.

FALLEIROS, Guilherme L. "Notas de mito-história política a'uwẽ-xavante". Grupo de Trabalho "Repensando a política da América indígena: liderança, contra-Estado, respostasàs formas modernas, 28a. Reunião Brasileira de Antropologia. PUC-SP. São Paulo. 2012a.

FALLEIROS, Guilherme L. Vir a ser e não ser gente através da participação etnográfica no Brasil Central. *Universitas Humanística.* Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, n. 75, p. 251-274. 2013.

FALLEIROS, Guilherme L. Entre Proudhon, Lévi-Strauss e além – Anarquismo proto-estruturalista e dualismo perspectivo. *Revista da Biblioteca Terra Livre*. Ano 1. N. 2, p. 45-58. 2014.

FEDERAÇÃO ANARQUISTA DO RIO DE JANEIRO. Anarquismo Social e Organização. (Programa político). Rio de Janeiro, 2008.

GIACCARIA, Bartolomeu e HEIDE, Adalberto. *Xavante –AuwẽUptabi: PovoAutêntico*. São Paulo: Editorial Dom Bosco. São Paulo. 1972.

GRAEBER, David. *Toward an Anthropological Theory of Value – The False Coin of Our Own Dreams*. New York: Palgrave, 2001.

GRAEBER, David. *Fragmentos de umaAntropologia Anarquista*. Porto Alegre: Deriva, 2011a [2004].

GRAEBER, David. *Debt – The First 5,000 Years*. New York: Melville, 2011b.

GRAHAM, Laura. *The Always Living: Discourse and the male lifecycle of the Xavanteindians of Central Brazil.* Ann Harbor: UMI. 1990.

GRAHAM, Laura. A Public Sphere in Amazonia? The depersonalized collaborative construction of the discouse in Xavante. *American Ethnologist*. v. 20 n.4, p. 717-741. 1993.

GURVITCH, Georges. *Proudhon, sa vie, son œuvre*. Paris: PUF, 1965.

HERITIER, Francoise. *L'exercice de la parente*. Paris: Hautes Etudes-Gallimard, 1981.

HERITIER, Francoise. Articulations et Substances, *L'Homme*. Paris: Editions EHESS, n.154/155, p. 21-38. 2000. Paris. Editions EHESS.

LEFORT, Claude. O nome do Um. In CLASTRES, P.; LEFORT, C.; CHAUÍ, M. *Discurso da ServidãoVoluntária.* São Paulo. Brasiliense. 2008 [1982]. p. 125-172

LÉVI-STRAUSS, Claude. Reciprocity and Hierarchy. *American Anthropologist*, vol. 46, no. 2. 1944.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *AntropologiaEstrutural.* Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975 [1958].

LÉVI-STRAUSS, Claude. *As Estruturas Elementares do Parentesco*. São Paulo: EDUSP, 1976 [1949].

LÉVI-STRAUSS, Claude. *História de Lince*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O PensamentoSelvagem*. Campinas: Papirus Editora, 2008 [1962].

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009 [1955].

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O homemnu*. São Paulo: Cosac&Naify, 2011 [1971].

LIMA, Tânia Stolze. O Dois e seu Múltiplo: Re-flexões sobre o Perspectivismo emumaCosmologia Tupi. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 2, n.2, p. 21-47. 1996.

LIMA, Tânia Stolze. Umahistória do dois, do uno e do terceiro. In CAIXETA DE QUEIRÓS, Ruben e NOBRE, Renarde Freire (orgs). *Lévi-Strauss: Leituras brasileiras*. Belo Horizonte: Editora UFMG. 2008. p. 209-263

LOPES DA SILVA, Aracy. *Nomese Amigos: da práticaXavante a umareflexão sobre os Jê*. São Paulo: FFLCH/USP, 1986 [1980].

LOPES DA SILVA, Aracy, MACEDO, Ana Vera Lopes da Silva, NUNES, Angela. *Crianças Indígenas: ensaios antropológicos*. São Paulo: Global (coleçãoantropologia da educação), 2002.

LOWIE, Robert. Political Organization of American Aborigenes. In DU BOIS, C. (org.). *Lowie's Selected Papers*. University of California Press, 1960 [1948]. p. 273-276.

MACEDO, Valéria. Vetoresporã e vai na cosmopolíticaguarani. *Revista Tellus*. Campo Grande. n.21, ano 11, p. 25-52, 2011.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac&Naify, 2003 [1950].

MAYBURY-LEWIS, David. *A SociedadeXavante*. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora, 1984 [1967].

MAYBURY-LEWIS, David. *Dialectical societies: the Gê and Bororo of Central Brazil.* (organizador). Cambridge: Harvard UniversityPress, 1979.

MEDEIROS, SérgioLuizRodrigues. *O dono dos sonhos*. São Paulo: Razão Social, 1991.

MONTEIRO, John. Resenha: Ensaiosemantropologia histórica. *Mana*. Rio de Janeiro v.8, n.1, p.234-237. 2002.

MORGAN, Lewis H. *Ancient Society*. London: MacMillan & Co, 1877.

MORRIS, Brian. "Anthropology and Anarchy: their elective affinity". GARP11. London: GoldsmithsAnthropologyResearchPapers. 2005.

MOURA, Tatiana. *Entre Atenas e Esparta: Mulheres, paz e conflitos armados*. Coimbra: Quarteto Editora. 2005.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. "Notas sobre umacertaconfederaçãoguianense". Colóquio

Guiana Ameríndia, História e Etnologia. Belém do Pará. NHIIUSP/EREACNRS/ MPEG.Outubro/Novembro. 2006.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Bons chefes, maus chefes, chefões: excertos de filosofia política ameríndia. *Revista de Antropologia*, v.54, n.2. p. 857-883, 2011.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. *Festa e Guerra*. (Tese de livredocência). Departamento de Antropologia Social. Universidade de São Paulo. São Paulo. 2015

PERRONE-MOISÉS, Beatriz e SZTUTMAN, Renato. "Dualismo emperpétuo desequilíbrio feito política: desafios ameríndios". Novos modelos comparativos: antropologia simétrica esociologiapós-social. 33a. Reunião da ANPOCS. Caxambu. 2009.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz e SZTUTMAN, Renato. Notícias de uma certa confederação tamoio. *Mana*. Rio de Janeiro, v. 16, n. 2. p. 401-443, 2010.

POCOCK, John, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton: Princenton University Press, 2003 [1975].

PRICHARD, W. A. L. *Justice, Order and Anarchy: The International Political Theory Of Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865)*. Doctoral Thesis. Loughborough University. 2008.

PROUDHON, Pierre-Joseph. *Proudhon*. Coleção Grandes Cientistas Sociais. RESENDE e PASSETI (orgs.). São Paulo: Editora Ática, 1986.

PROUDHON, Pierre-Joseph. *A propriedade é umroubo e outros escritos anarquistas*. Seleção e notas de Daniel Guérin. Porto Alegre: L&PM, 1998.

PROUDHON, Pierre-Joseph. *Do Princípio Federativo*. São Paulo: Editora Imaginário, 2001 [1863].

PROUDHON, Pierre-Joseph. *Sistema das contradiçõeseconômicas, ou, Filosofia da miséria*. São Paulo: Ícone, 2003 [1846].

PROUDHON, Pierre-Joseph. Da guerra e da paz, uma nota biográfica. *Verve*, São Paulo: Nu-Sol, n 21, 87-100, 2012.

RAMIRES, Marcos de Miranda. *Datsinadamro*: um estudo do casamento entre os Xavante de Marãiwatsédé. (Dissertação de mestrado). Programa de Pós-GraduaçãoemAntropolgia Social. Universidade Federal do Amazonas. Manaus, 2015.

SANTOS, Rita. Perspectivas feministas e pensamento sobre e para a paz: (re)conhecer as violências e resgatar as pazes. Coimbra: Oficina do Centro de EstudosSociais, Faculdade de Economia, Universidade de Coimbra, n.º 363, 2011.

SEEGER, Anthony. *Os Índios e Nós*. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1980.

SEEGER, Anthony. *Nature and Society in Central Brazil*. Cambridge: Harvard University Press, 1981.

STENGERS, Isabelle. 2007. "La proposition cosmopolitique". In: Lolive, Jacques &Soubeyran, Olivier (eds.). L'émergence des cosmopolitiques. Paris. La Découverte.

SZTUTMAN, Renato. 2005. "O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seuspersonagens (Tese de doutorado). Programa de Pós-GraduaçãoemAntropologia Social. USP.

SZTUTMAN, Renato. Introdução: Pensar com Pierre Clastresou da atualidade do contra-Estado. *Revista de Antropologia*. São Paulo, v.54, n.2, p. 557-576, 2011.

SZTUTMAN, Renato. Metamorfoses do Contra-Estado - Pierre Clastres e as Políticas Ameríndias. *Ponto Urbe*. São Paulo, n. 13, 2013.

VIANNA, Fernando. *A bola, os "rancos" e as toras: futebol para índiosxavantes*. Dissertação (mestrado). Programa de Pós-GraduaçãoemAntropologia Social. USP. São Paulo. 2001.

VIANNA, Fernando. *Boleiros do cerrado – índiosxavantes e o futebol.* São Paulo: Annablume, 2008.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society*. Chicago: University of Chicago Press. 1992 [1986].

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*. Rio de Janeiro, vol.2, n.2, p. 115-144, 1996.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Uma boa política é aquela que multiplica os possíveis (entrevista a Renato Sztutman e Stelio Marras), SZTUTMAN, Renato (org.). *Eduardo Viveiros de Castro: entrevistas*, Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2008. p. 238- 259.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A indianidade é um projeto de futuro, não uma memória do passado. Entrevista com Eduardo Viveiros de Castro. São Paulo: Prisma Jurídico, v. 10, n. 2, p. 257-268, 2011.

Sobre el fruto prohibido o de la propiedad privada

José Solano
San José - Costa Rica

El perro que ve un hueso en poder de otro no renuncia a él más que si se siente demasiado débil. Pero el hombre respeta el derecho de otro a su hueso. Esto es considerado como humano, aquello como brutal o egoísta.

Max Stirner

Breve introducción

Es perentorio justificar la tesis que fundamenta el siguiente ensayo. Analizar la propiedad privada (un hecho material), con un elemento teológico de la doctrina judeocristiana tan trascendental como el fruto prohibido (un hecho imaginario), a través de un método meramente comparativo, podría parecer algo descabellado. Sin embargo, pareciera que no lo es tanto si se piensa en trabajos tan fundamentales del pensamiento filosófico como el *Tratado teológico-político* de Spinoza o *Dios y el Estado* de Bakunin.

El fruto es prohibido, parafraseando a Stirner, cuando deja de percibirse como tal. Lo mismo ocurre con la propiedad privada: ésta solo dejará de ser privada cuando la toma de consciencia emerja para comprender que no pertenece a nadie, que ha sido un robo histórico (al decir de Proudhon). Por esta razón, en el abordaje histórico de la misma Historia, se reconoce que nada es casual, que todo es una concatenación de hechos y procesos que explican el devenir en cada época. Al mismo tiempo, el abordaje filosófico de la Historia, pasa irremisiblemente por el

reconocimiento del peso religioso en la construcción de las sociedades humanas. De la misma forma como las fantasiosas narraciones de los relatos bíblicos han sido fundamentales en el desarrollo social, político, económico y cultural de los pueblos, así mismo permite conjeturar que estas narraciones no están del todo desapegadas del plano material. En el fondo, explican fenómenos implícitos y explícitos de las relaciones humanas, tales como el poder, la autoridad, el Estado, el trabajo, la posesión de la riqueza y, lo que aquí compete, el desarrollo de la propiedad.

Ahora bien, este ensayo no pretende hacer un recorrido histórico del desarrollo de la propiedad de la tierra como tal. Lo que se busca es estructurar una relación alegórica que desborda lo fantasioso y se acerca a lo real. En este sentido, la Biblia se convierte en un texto de fermento de posiciones ideológico-religiosas que, pareciera, trasciende las fronteras del espacio-tiempo. Bajo esta premisa fundamental, no se concibe anacrónico el análisis del relato del fruto prohibido con el desarrollo de la propiedad, especialmente en los últimos trescientos años al menos. Y esto puede decirse con toda seriedad en tanto los análisis realizados por Max Weber o Erich Fromm sobre el surgimiento paralelo del protestantismo, la burguesía y el individualismo, al igual que Bakunin sobre el principio autoridad y el Estado o incluso en Hobsbawn sobre los "rebeldes primitivos" y su relación cristiana-política, permiten destacar que el fundamento bíblico se ha utilizado como un justificante discursivo, una herramienta retórica, acoplada a los momentos históricos, para legitimar o deslegitimar los procesos políticos y económicos en determinado tiempo y espacio.

Por las razones planteadas, la tesis que fundamenta este abordaje teórico, radica en la relación directa que existe entre la concepción del fruto prohibido como propiedad exclusiva de Dios, en tanto el fruto, prohibido "a los hombres" es, al mismo tiempo, la propiedad privada, prohibida de igual forma a muchos, pues se trata de una exclusividad de pocos. Esos pocos son los que históricamente han poseído el poder político y económico, es un poder omnímodo, de origen divino inclusive. Por tanto, pareciera que la Biblia permite ajustar su narración desde una de sus formas de interpretación, en este caso la alegórica, para desentrañar el principio de autoridad y aquel que justifica la posesión de la tierra, como mecanismos de represión y coacción sobre las personas.

El ensayo se dividirá en tres partes. Una pequeña sobre el fundamento que toma la propiedad privada desde la revolución liberal burguesa de Francia, para comprender mejor el elemento esencial



Max Stirner

del sistema capitalista, esto es el régimen de propiedad en su manifestación jurídica legitimadora. Un segundo apartado sobre la concepción del fruto prohibido como parteaguas bíblico para comprender parte del pensamiento judeocristiano, capitalista y patriarcal actual. Y uno tercero que evoca propiamente la propiedad desde la interpretación que relaciona el fruto con el sistema que domina actualmente.

La revolución liberal como fundamento de la propiedad privada

Antes de la Revolución Francesa, el acceso a la propiedad era privilegio de la nobleza. Era el rey quien repartía las prerrogativas de la tierra entre sus allegados. El sistema feudal prácticamente continuaba predominando en la mayor parte de Europa, al menos en lo concerniente al campo. Sin embargo, el avasallador desarrollo de la Revolución Industrial exigía nuevas formas de entender la propiedad de la tierra, en vista a la existencia y ascenso de una nueva clase social: la burguesía.

El fundamento básico, inherente y esencial del sistema de producción capitalista es la propiedad. Sin ésta el sistema no tiene sentido, no podría sostenerse ni existir siquiera. Este exigía transformaciones radicales en la tenencia y posesión de la tierra, necesarias para poder llevar a cabo la industrialización que ya se vislumbraba a gran escala. Por esta razón, con el advenimiento de la Revolución Francesa y las grandes transformaciones filosóficas, políticas, económicas y sociales que se estaban gestando, asegurar y proteger la propiedad privada fue de primer orden para comprender el desarrollo posterior de la humanidad.

De esta forma, la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789, proclama en dos artículos (2 y 17) el derecho de propiedad. Es decir, es este derecho el que inaugura y clausura esta declaración, englobando o supeditando todos los demás a este. Incluso es el único proclamado como sagrado, donde ni la libertad ostenta tan privilegiado epíteto. Así, establece el artículo 17 que siendo "la propiedad un derecho inviolable y sagrado, nadie puede ser privado de ella", salvo por utilidad pública y previa indemnización. Este carácter divino de la propiedad explica ya de por sí una relación estrecha entre la nueva clase social y su acceso al poder: al sacralizarse la propiedad (inherente a la burguesía y al capitalismo), lo que se hace es legitimar el principio de autoridad que ahora se perpetúa en un nuevo orden de cosas tras los sucesos revolucionarios en Francia. Si bien se separa relativamente a Dios del poder político, se mantiene éste culturalmente arraigado y como base que sustenta la jerarquización social perpetuada bajo otras formas, con la filosofía burguesa posrevolucionaria.

En este sentido, todas las repúblicas liberales que nacieron al amparo de esta Revolución, asumieron como eje del derecho la propiedad privada. Todos los ordenamientos constitucionales protegen la propiedad como el más sagrado de todos los derechos, estando este, incluso, por encima de la libertad o la vida. Comprensible es por cuanto la propiedad es el símbolo, eje y sustento de todo el engranaje del sistema capitalista, sin la cual no tendría razón de ser. Destruir la propiedad privada es destruir el capitalismo. Destruir el Estado que protege esa propiedad es acabar con todo el mundo conocido.

Lo anterior permite, por tanto, hacer un recorrido teológico a la raíz de la posesión de la propiedad según el principio de la autoridad divina, manifestada en el árbol del bien y del mal. De esta forma se puede explicar cómo se legitima la propiedad privada actualmente para mantener el orden establecido.

El fruto prohibido y la divinización de lo humano

> *Y Dios impuso al hombre este mandamiento: «De cualquier árbol del jardín puedes comer, mas del árbol de la ciencia del bien y del mal no comerás, porque el día que comieres de él, morirás sin remedio.»*
>
> Génesis (2.16-17)

Es importante destacar dos puntos que se extraen del pasaje bíblico anterior, el cual explica mucho de lo que se abordará más adelante. Uno es la existencia de dos árboles en el Edén: el de la ciencia del bien y del mal y el de la vida. Desde un análisis dialéctico, pareciera que ambos son contradictorios. Puede notarse cómo Adán y Eva pueden comer del árbol de la vida, mas no así del árbol de la ciencia. En este sentido, ambos se anulan mutuamente, pero al mismo tiempo, pueden apreciarse como uno inherente al otro. Es decir, se puede comer del uno o del otro, pero jamás de ambos al mismo tiempo y esto queda sentenciado en los pasajes. Esto conlleva al segundo punto de análisis: el hombre y la mujer son iguales a Dios, pero no tan iguales al mismo tiempo. Mientras comen del fruto del árbol de la vida son inmortales, pero en cuanto comen del fruto del árbol de la ciencia conocen lo mismo que su creador. Dios solo les permite o el conocimiento o la vida eterna, mas no ambos. Recuérdese, como lo hace ver Bakunin, que este dios es celoso, egoísta, malintencionado. Él es la autoridad y su creación sus esclavos, jamás permitiría la igualdad.

Lo anterior empieza a entenderse en Génesis 3.22, cuando Dios dijo: "¡He aquí que el hombre ha venido a ser como uno de nosotros, en cuanto a conocer el bien y el mal…!", puesto que comió del fruto prohibido. La serpiente, sacrificada por conocer la verdad (recuérdese la expulsión del Cielo del ángel rebelde), sabía perfectamente lo que implicaba comer del fruto prohibido, así lo había sentenciado en Génesis 3.5: "Dios sabe muy bien que el día en que comiereis de él, se os abrirán los ojos y seréis como dioses, conocedores del bien y del mal". Probar el fruto prohibido era acceder a la igualdad y a la libertad con respecto a Dios. Dios y la serpiente eran iguales y por tanto, libres; pero uno quería la sumisión del hombre y la mujer, mientras que el otro deseaba su libertad. Y nótese también una diferencia fundamental entre Dios y la serpiente: el primero impone no comer el fruto so pena de castigo, el segundo seduce por medio de la palabra para que lo coman, jamás obliga a hacerlo.

Efectivamente, el árbol del bien y del mal era el árbol del conocimiento, el árbol de la consciencia. No comer de él era la alienación, el desconocimiento, la ignorancia. Dios lo sabía bien y evitó que el hombre y la mujer lo probaran, porque esto sería igualarlos a él. Mientras tanto, el tentador, el conocedor de la verdad, el rebelde, el antiautoritario, "el igual a Dios", el amante de la libertad, buscaba que ellos se quitaran la venda de los ojos y conocieran esa verdad ocultada, conocieran la sumisión a la que estaban sometidos y se liberaran.

Acceder al fruto implicaría pues, que el hombre y la mujer fuesen iguales a su creador. La igualdad los liberaría, pues ya no existiría autoridad sobre ellos. Al comer el fruto, se convirtieron en dioses, se convirtieron en sujetos libres, dejaron de ser dominados. El temor de Dios a la libertad del hombre y la mujer lo llevó a su sometimiento violento. Puesto que por la alienación no lo logró, desembocó en el uso de la más tiránica violencia que solo un dictador podría provocar contra aquellos que toman consciencia de su estar en el mundo. Así que, para evitar su libertad e igualdad, los expulsó del Edén y los hizo padecer penurias, y los alejó del "árbol de la vida".

En Génesis 3.20, se demuestra cómo el último subterfugio de Dios fue evitar la inmortalidad del hombre y la mujer. Por eso, dijo Dios: "Ahora, pues, cuidado, no alargue su mano y tome también del árbol de la vida y comiendo de él viva para siempre." Que ellos se convirtieran en inmortales implicaba la imposibilidad del retroceso, habría sido divinizar lo humano, significaría dejar sin efecto la omnipotencia del creador. Por esta razón, Dios, en Génesis 3.24 "puso delante del jardín de Edén querubines, y la llama de espada vibrante, para guardar el camino del árbol de la vida", de la misma forma que hoy se crean aparatos represivos para la protección de la propiedad y el privilegio de pocos.

En resumen, Dios mantiene en la alienación al hombre y a la mujer hasta que el liberador, la serpiente, los hace entrar en consciencia al comer estos del fruto prohibido. El fruto los diviniza excepto por un aspecto: mantienen la mortalidad del cuerpo. Sin embargo, acceden al conocimiento que solo estaba destinado para Dios y los suyos. La serpiente, el maligno, fue el primero en rebelarse, en ser igual a su creador y por ello fue expulsado del Cielo. Adán y Eva, los segundos en desobedecer, fueron expulsados del Edén. Dios, para impedir su completa divinización, evita que coman del árbol de la vida.

La obligación de Adán y Eva era la de obedecer la primera gran ley: no comer del fruto prohibido. Ambos se revelan a Dios, se liberan de su prepotencia y autoritarismo, desprecian su ley y se igualan a él. El árbol del bien y del mal es de Dios, como también lo es el árbol de la vida, ambos son su posesión más sagrada. Estos árboles representan todo lo divino: la inmortalidad, el conocimiento y la verdad. Acceder a ellos es ser igual a Dios, por ello se prohíbe su fruto. ¿Cuál es, pues, la relación de estos árboles sagrados con respecto a la propiedad privada?

La propiedad privada: de Dios a la clase privilegiada

> *"Yo no veo la cualidad de objeto ajeno en la riqueza del banquero más que Napoleón en las provincias de los reyes. No tenemos ningún escrúpulo en intentar su conquista y procurarnos por todos los medios llegar a ella. Nosotros rechazamos el espíritu de lo ajeno ante el que nos habíamos espantado."*
>
> Max Stirner

Comprendido ya el fundamento del árbol prohibido (o los árboles prohibidos si se incluyeel de la vida), se puede hacer la relación de este con la propiedad. Como se afirmó líneas atrás, la propiedad privada se sacraliza con el advenimiento de la revolución liberal en Francia, plasmada en la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, y reproducida

esta por el resto de las repúblicas burguesas conformadas a posteriori en diferentes partes del orbe.

La propiedad privada es el fundamento del sistema capitalista y, por lo tanto, de la industrialización y de todos los cimientos de la ideología liberal burguesa. Es la razón de ser del Estado moderno, principal sostén del Capital.Es inviolable, es sagrada. Con la Revolución de 1789, se rompe el orden social establecido; la nobleza es sustituida por una nueva clase social y económicamente poderosa: la burguesía. El derecho divino del Antiguo Régimen se traslada al derecho civil del nuevo orden. Sin embargo, ese derecho mantiene su potestad imperial, su don y poder sobre las personas.

La nueva clase en el poder asume todos los roles de la antigua. La burguesía se apropia de todos los dones divinos de las monarquías absolutas y es, quizás, en Napoleón Bonaparte en quien mejor se refleja este simbolismo. La burguesía se apropia de los discursos y de las formas que engalanaban las cortes de palacio, se mantiene separada del pueblo, alejada de su realidad, de sus intereses. La burguesía abandona su alienación, revoluciona, se libera y se transforma en la nueva clase dominante. Es el nuevo Dios en la Tierra.

Dios es el símbolo del poder, de la gracia, de la riqueza. De Dios nace la bienaventuranza si se le obedece fiel y ciegamente, pero emana la ira más terrorífica si se le contraría. Dios aliena a Adán y a Eva, los mantiene en la ignorancia, disfrutando de las mieles de su creación, de su sistema de vida. El hombre y la mujer primigenios desconocen su realidad, viven en un Paraíso, en una burbuja, no saben y no les interesa saber lo que hay más allá de ese espacio que parece perfecto. Ellos parecen no sufrir, no saben del bien ni del mal, pero ambos existen, están afuera: el bien es el amor y la libertad; el mal es el martirio y la miseria que asola al mundo.

Dios entrega el Edén a su creación, todo excepto lo más preciado para él, aquello que libera y diviniza: el árbol de la ciencia y el árbol de la vida. El creador es egoísta, posee lo mejor del jardín, la esencia de todo lo humano. Adán y Eva quieren disfrutar de eso, la prohibición les genera curiosidad, pues el impulso de libertad está en ellos (algo de divino hay en ellos pues Dios los hizo “a su imagen y semejanza”).

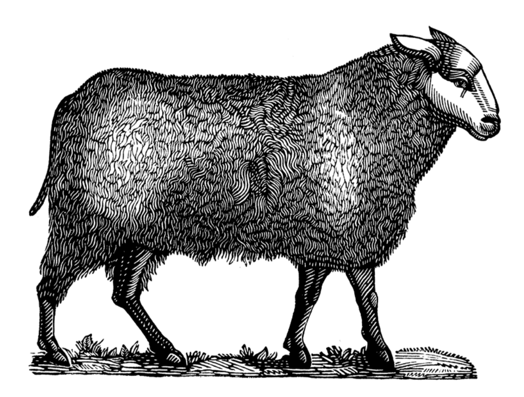
En este sentido, Dios es quien domina el escenario. Dios es la clase poseedora y es dueña de lo más preciado: la propiedad privada, los árboles del jardín. Adán y Eva son la clase que no posee y además, desconocen su no posesión, están alienados por quien les domina. Pueden comer los demás frutos, pero estos son solo ilusiones, banalidades, pues lo realmente valioso es exclusivo de Dios y la serpiente: el conocimiento y la libertad. Dios y la serpiente saben que con estas virtudes se accede a todos los demás dones. Dios desea la sumisión, la opresión. La serpiente desea la liberación. Pero la serpiente no puede sola, necesita de los hombres y mujeres, por eso los hace tomar consciencia de su situación existencial.

Dios es dominación, Adán y Eva son los dominados. La clase dominadora es la propietaria de lo más preciado: los medios para producir, esto es la propiedad privada. La clase dominada es solo dueña de su fuerza de trabajo. La clase dominante es la personificación de Dios en el Edén. Esa clase es la poseedora de la propiedad, es dueña del privilegio que otorga libertad y conocimiento. La clase dominada no tiene acceso a esa propiedad privada y

debe obedecer el mandato sagrado de no violentarla, puesto que es posesión exclusiva de quien domina. Sin embargo, esa clase podría acceder a esa propiedad si se lo propusiera, pero no puede, vive alienada y la considera sagrada, intocable, pues así se le ha dicho que es.

Solo la toma de consciencia puede revertir la situación. Como dice Stirner, cuando esa masa de gente "haya cesado de considerar ese árbol como algo ajeno a priori, sagrado", podrá acceder a sus frutos. Cuando esas personas quiten sus vendas y accedan a la verdad, a su realidad, al conocimiento, podrán acceder finalmente a su libertad. Ser libre implica el fin de todo sometimiento autoritario, sea de Dios o de la clase dominante. La libertad se alcanza cuando el fruto prohibido deje de serlo, cuando la propiedad deje de ser prohibida y sagrada, cuando sea finalmente destruida, pues ya no ejercerá desigualdad alguna, porque ahora será de todos.

Cuando esa propiedad sea de todos, ya no existirá ni Dios ni amo ni clase dominante. Tampoco habrá Hombre ni siervo ni clase dominada. La sentencia profética de la serpiente será consumada finalmente: todos serán iguales y por tanto todos serán libres.

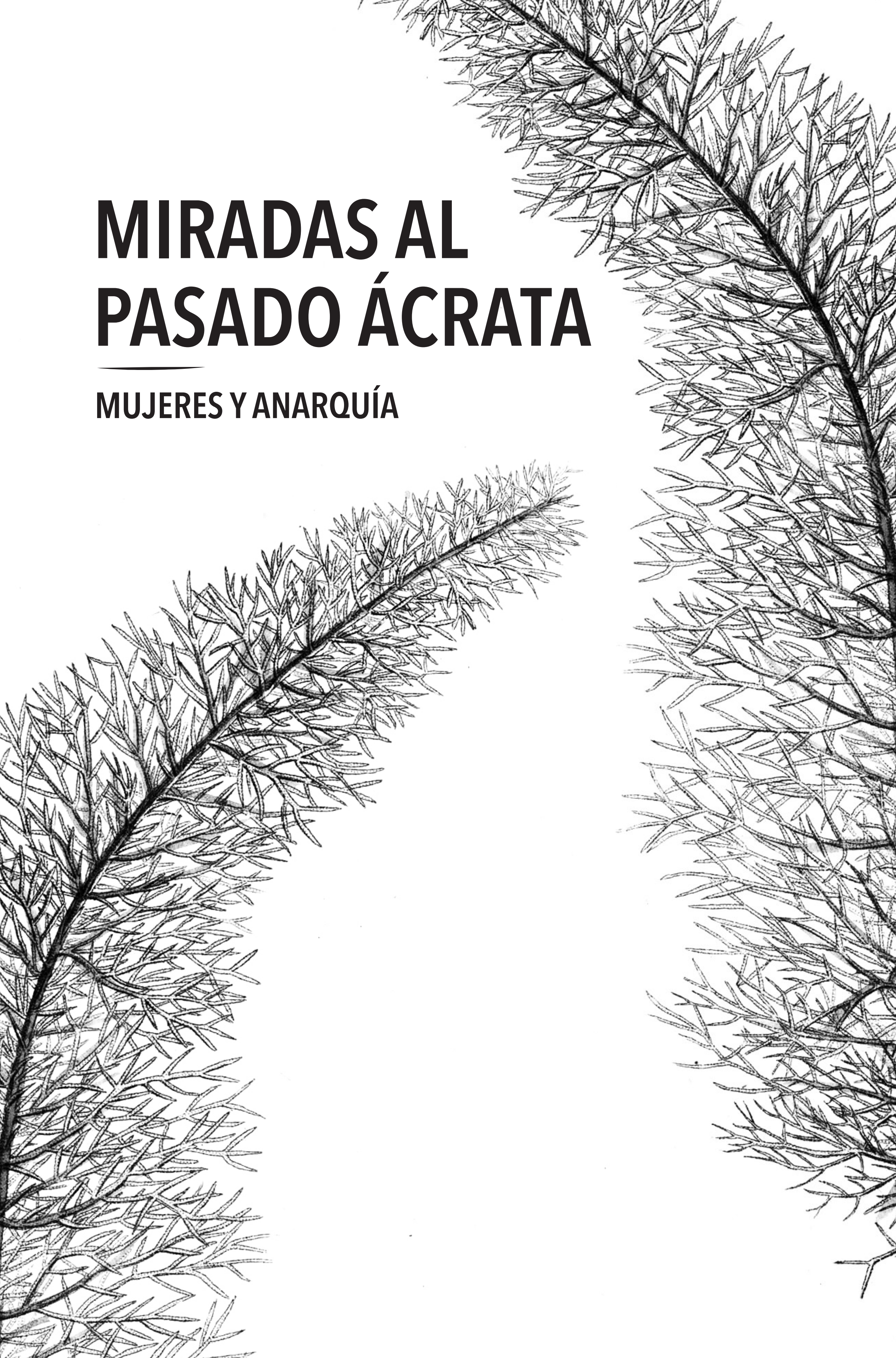


Conclusión

El fruto prohibido, la propiedad privada, es el mecanismo de sometimiento que sostiene las estructuras de poder y dominación. Es lo que separa a los hombres y mujeres de su plena igualdad. Su sacralización hace que las personas se mantengan sometidas al miedo, a la esclavitud y a la mentira. Quienes poseen el árbol y la propiedad reconocen su poder y buscan mantenerlo, para ello cuentan con querubines, con ángeles de espadas de fuego, con militares y policías.

Algunos logran liberarse, logran tomar consciencia, salir de la caverna y comprender la realidad. Logran romper las cadenas, pero sufren la desgracia de lo que ello conlleva: son expulsados del Cielo, del Edén, son sometidos a la tortura de arrastrarse y de ser pisoteados, sometidos al dolor y al sufrimiento. Sufren el cepo, el cadalso, el juzgado, la muerte. Mas no están solos, hay otros, pero deben buscarse y llevar el mensaje para liberarse definitivamente de toda autoridad, de toda explotación.

La toma de consciencia convierte a los seres humanos en iconoclastas, en blasfemos, en destructores de lo sagrado. Se apropian del conocimiento, de la verdad y la libertad. Se apropian de lo que les pertenece para ser libres e iguales. La propiedad deja así de ser privada y pasa a ser colectiva, un bien de todos, para el goce y el disfrute. Deja de ser privilegio divino, de clase y se convierte en ostentación absoluta e igual para todos. Dejan de existir así los amos y los siervos, para dar paso a seres iguales. Dios pierde su fundamento, al igual que el dominador, todo lo que está arriba y abajo desaparecerá.



MIRADAS AL PASADO ÁCRATA

MUJERES Y ANARQUÍA

Las mujeres anarquistas la historiografía latinoamericana: entre la voz masculina y la organización propia (1890-1950)

José Julián Llaguno Thomas
Campinhas - Brasil

Introducción

El siguiente texto, tiene el objetivo de desarrollar un balance bibliográfico sobre los trabajos académicos que exploran el discurso y la práctica de género dentro del anarquismo latinoamericano, en el periodo que transcurre entre 1890 y 1945. El análisis de los trabajos seleccionados muestra cómo la reflexión hecha por los (as) anarquistas, se relaciona en forma prioritaria a la mujer, dejando de lado otras temáticas complementarias como la masculinidad. El hombre en este contexto aparece como apoyo, propulsor o crítico de la lucha femenina, pero casi nunca como crítico de su propia situación de género.

Asimismo, se muestra como el periodo histórico escogido presenta situaciones diferenciadas a lo interno de cada país seleccionado: Argentina, Bolivia, Costa Rica, Cuba, Chile, Perú y Uruguay. En todos los casos, el feminismo y el rol de la mujer juegan un papel importante en la prensa y organización anarquista, sin embargo toman rumbos y medios distintos en cada caso. En la mayoría prevalece la voz masculina – sobre todo en la prensa –, mientras que en los

casos de Argentina y Bolivia se presentan las propuestas más integrales de organización específica de las mujeres – a través de la prensa y los sindicatos – con formas de organización mixtas más amplias.

Para todo el periodo de estudio, el anarquismo está asociado de forma prioritaria al movimiento obrero – aunque existieron otras manifestaciones en sectores intelectuales y profesionales – a través de la organización gremial, la educación racionalista y la construcción de una moral antagónica al clero y la burguesía[1].

Dentro de esta actividad política, la militancia ácrata dio énfasis a su dimensión internacionalista, la cual entendía al proletariado como un movimiento mundial que tenía el objetivo de destruir las barreras territoriales, culturales e institucionales del Estado y el capitalismo, para construir un horizonte común de lucha y emancipación. Esta estrategia finalista, explica en parte la gran cohesión que logra el anarquismo a finales del siglo XIX y principios del XX, en varios países de Europa y el continente americano[2].

Esta cohesión se demuestra en la reproducción de los principios generales, la difusión de literatura compartida y las tácticas de lucha empleadas, que fueron favorecidas por las grandes olas de migración e intercambio de militantes entre los dos lados del Atlántico. Dentro de esta estrategia común, los (as) anarquistas debieron enfrentarse a las particularidades de cada espacio geográfico, en donde las elites criollas se esforzaban por extender y consolidar un aparato administrativo y una nacionalidad homogénea, con el objetivo de favorecer los procesos de acumulación de capital[3].

En este proceso, la militancia anarquista en América Latina tenía el reto de promover un movimiento obrero de carácter internacional – con características culturales, étnicas y de género distintas – que a su vez respondiera a las especificidades de cada contexto local. En esta coyuntura, se desarrollaron debates y tácticas de intervención que buscaban poner en perspectiva estas características, dentro de un movimiento que tenía como principal horizonte una identificación de clase.

En los apartados que siguen, voy a mostrar como diferentes investigaciones han abordado esta temática en los casos de: Argentina, Bolivia, Costa Rica, Cuba, Chile, Perú y Uruguay. Esta selección se debe a que estos trabajos muestran un tratamiento directo al papel que juega la mujer dentro de la estrategia discursiva y organizativa del anarquismo. Dentro de esta, se encuentra algunos temas particulares como: el amor libre, el matrimonio burgués, la sexualidad, la procreación consciente y el trabajo femenino.

El feminismo anarquista

La mayoría de los estudios escogidos para elaborar este balance coinciden en identificar, de forma prioritaria, los estudios de género con la historia de las mujeres. Me atrevo a lanzar algunas hipótesis sobre esta tendencia. La primera se relaciona con las fuentes utilizadas para los estudios, en su mayoría constituidas por la prensa anarquista de cada localidad, en donde la mayoría de los redactores, colaboradores y editores eran militantes hombres. Asimismo, en algunos contextos de alta represión gran parte de los textos eran firmados con seudónimos lo que hace difícil comprobar su autoría.

Una segunda hipótesis, tiene que ver con el contexto histórico en el que la actividad ácrata se encontraba. A finales del siglo XIX y principios del XX, la situación económica y cultural de la

mujer era muy diferente de acuerdo a los países. Mientras en Argentina desde 1890 los niveles de instrucción formal de las mujeres de los centros urbanos van en aumento, en lugares como Perú y Bolivia, esta situación empieza a vislumbrarse hasta décadas después[4].

Dentro de este contexto de marginación, muchas mujeres sufren una doble explotación económica, debido a la recarga de tareas domésticas y a la necesidad de buscar trabajo en un mercado segmentado, desigual y con enormes barreras para su incorporación efectiva. En esta situación, la mayoría de la militancia anarquista del continente, ve en la mujer a uno de los sectores más importantes para la incorporación de estas a la organización revolucionaria. Aunque en muchos casos, esta situación no se da y la mujer es utilizada más como un símbolo, una musa para probar la justicia de la predica libertaria[5].

Estas dos hipótesis juegan a mi criterio, factores decisivos en la insistencia progresiva del anarquismo en incorporar a las mujeres dentro de su base social. Esto además, es parte de la estrategia global de esta corriente de pensamiento que identifica a los sectores más marginados, golpeados y explotados por el régimen capitalista, como los principales interlocutores y propulsores de la doctrina anarquista. La táctica principal de organización para vehiculizar este proceso fue la organización sindical y una red asociativa ligada a la cultura, la educación y el ocio[6].

Asimismo, los (as) anarquistas deben enfrentarse a partir de la década de 1920, con el avance del feminismo liberal, que tenía como principal estrategia la ampliación de la ciudadanía a través del derecho al voto, así como la mayor presencia del Estado en las actividades familiares. Esta corriente era una amenaza para el anarquismo, ya que buscaba la incorporación de la mujer a la estructura estatal y mantenía intactas las relaciones burguesas dentro de la familia[7].

Amor libre y matrimonio burgués

El tema de mayor debate, en los círculos anarquistas identificado por las investigaciones se refiere al amor libre. Este era un concepto y práctica, basado en la unión espontánea y temporal de las parejas, a partir de la corresponsabilidad, la convivencia y el acuerdo mutuo. Se buscaba con esto, una forma de convivencia opuesta a toda reglamentación jurídica, eclesiástica y moral[8]. La mayoría de estos trabajos, utilizan la prensa anarquista como principal fuente de estudio, así como correspondencia, obras literarias y datos estadísticos de forma complementaria.

Para el caso de Argentina, Laura Fernández muestra como desde 1890 la prensa anarquista hace un gran esfuerzo de convocatoria hacia las mujeres y difunde la predica del amor libre, como una de las tácticas principales para combatir la reglamentación burguesa de la convivencia a través del matrimonio. En este caso, la voz de esta convocatoria es mayoritariamente masculina, en donde los redactores de la prensa anarquista identifican a la mujer como la principal víctima del matrimonio. Esto debido a que su cuerpo queda anclado a una reglamentación –jurídica o eclesial–, así como a un conjunto de roles dados como: el cuido, la procreación, la educación de los (as) hijos y el marido. La escogencia de la pareja, fuera de toda tutela parecía ser uno de los pilares de la emancipación femenina[9].

La preponderancia de la voz masculina en la prensa, se mantiene en otros casos[10]. Patricia Alvarenga, muestra en su estudio para Costa Rica, como la revista *Renovación,* hace eco del amor libre en sus páginas a través de artículos, cuentos y obras literarias. En todos los escritos, el feminismo tiene voz masculina y según la autora no se despega del discurso patriarcal. Esto debido, a que la propuesta de liberación le es otorgada a la mujer desde afuera y se asocia de forma prioritaria a la tarea de acompañar la militancia y la labor propagandística del hombre revolucionario[11].

La otra tendencia – aunque minoritaria – que resalta en los estudios, es la organización propia de la voz femenina. En este caso, se resalta la actividad militante de feministas anarquistas como Belén de Sarraga, Luisa Capettillo y Juana Rouco. Estas mujeres escribieron, dictaron conferencias, organizaron sindicatos, fundaron escuelas racionalistas y mantuvieron una prolífera correspondencia por todo el continente. Su aporte particular, estuvo en apoyar al movimiento obrero de sus localidades y darle coherencia propia al discurso feminista[12].



Juana Rouco Buela

El caso de mayor importancia con respecto a la organización propia de medios feministas, fue el de los periódicos la *Voz de la Mujer* (1896-1897) y *Nuestra Tribuna* (1922-1924). Estos, fueron editados en Buenos Aires por mujeres y para mujeres, siendo el primero el medio anarco-feminista más antiguo del continente documentado hasta el momento. Maxine Molyneux, muestra como el discurso del amor libre es apropiado por las mujeres a través de la consigna "Ni Dios, ni Patrón, ni Marido", que buscaba liberar a las mujeres de las ataduras religiosas, patriarcales y morales. Según esta autora, la organización específica de las mujeres potencia el discurso general del anarquismo al darle una base propia, a pesar de que parte de los hombres anarquistas recibieran este proyecto como un táctica divisionista del movimiento obrero[13].

Sexualidad y procreación consciente

Otra de las temáticas principales dentro del discurso anarquista, era la transformación radical de las relaciones sociales entre hombres y mujeres. Un primer paso, era el amor libre como forma alternativa a la reglamentación del matrimonio, sin embargo para profundizar esta práctica era necesario subvertir el conjunto de las relaciones sexuales. Este discurso, era elaborado a través de dos influencias principales, la teoría de la regeneración humana y el neo-malthusianismo. Estas teorías de carácter científico promovían la intervención institucional para mejorar las

condiciones genéticas y el entorno social con el fin de desarrollar seres humanos sanos, higiénicos y productivos[14].

Este discurso fue reapropiado por los anarquistas, con el fin de convertirlo en una "teoría sociológica de resistencia al capitalismo". Según Eduard Masjuan, esta interpretación partía de un examen de las condiciones de miseria provocadas por el capitalismo en Europa y los movimientos de expulsión de población hacia América. Frente a esta realidad, la militancia anarquista promovía la procreación consciente y la educación sexual. Esta era una forma de controlar la natalidad obrera y mejorar las condiciones de vida de estos en su cotidianidad[15].

En América Latina estas ideas se propagaron con rapidez a principios del Siglo XX, a través de la migración proveniente de España, así como por medios escritos como *Salud y Fuerza*. Asimismo, los países con mayor presencia de esta corriente fueron Argentina, Cuba y Uruguay, en donde Masjuan lanza la hipótesis de que el proceso de transición demográfica de estos países fue influenciado en parte, por las práctica neomalthusianas del movimiento anarquista[16].

Esta práctica estuvo acompañada de la fundación de periódicos propios, como *Lux* en Puerto Rico y *Pro-Vida* en Cuba; así como de una red de distribución de anti-conceptivos y centros de educación sexual gratuitos para los (as) obreros. Dentro de estas prácticas, las mujeres militantes, jugaron un papel muy importante como propagandistas y como organizadoras de numerosas "huelgas de vientres", que fue una táctica que buscaba restringir los partos[17].

Además de las fuentes utilizadas por Masjuan como testimonios, prensa, revistas y censos de población, Nadia Ledesma introduce para el caso de Argentina una nueva perspectiva, el discurso medico anarquista. A través de su estudio, la autora muestra como el anarquismo siguió jugando un papel importante en ese país hasta finales de los años 40, con algunas propuestas, en este caso en la sexualidad y la medicina. Esta es analizada a través de la labor del médico anarquista Juan Lazarte[18].

Este estudio es novedoso, ya que muestra una dimensión poco explorada en los trabajos sobre anarquismo en América Latina, la relación entre profesionales y el movimiento obrero. Dado que Lazarte fue un activo militante en el ámbito laboral, científico y académico, dejo gran parte de sus propuestas sobre procreación consciente y libertad sexual documentada en revistas, folletos y libros. La principal propuesta de este médico, era combatir el discurso religioso y estatal sobre el control del cuerpo femenino, para promover el placer sexual, el uso de anti-conceptivos y la decisión de la mujer para tener o no hijos (as)[19].

Trabajo femenino y anarcosindicalismo

La última tendencia de estudios, muestra la relación directa y profunda entre las mujeres y la organización anarcosindicalista. Esta fue la forma hegemónica del movimiento anarquista en América Latina a principios del siglo XX y tuvo su mayor auge hasta la década de 1930. Su estrategia estaba dirigida por la confrontación directa con el Estado y el capital, la toma de decisiones directa de sus afiliados(as) y su coordinación internacional[20]. Según los estudios para los casos de Bolivia, Chile y Perú, la identificación de las mujeres con esta forma de organización se debió a la amplia propaganda feminista

elaboradora por la militancia anarquista, el avance de la incorporación femenina al mercado laboral y las consecuencias de los conflictos bélicos.

Elizabeth Quay utiliza datos estadísticos y una revisión de la prensa anarquista en Chile, para mostrar como el aumento de la propaganda hacia este sector crece en la medida en que las mujeres se empiezan a concentrar en algunas actividades como la industria alimenticia y textil. En este contexto, los anarquistas empiezan a promover la organización sindical en estos sectores que se van incorporando a las diferentes federaciones gremiales. Las pésimas condiciones de trabajo, la exclusión de los derechos básicos de ciudadanía y la necesidad de complementar el salario familiar o buscar la independencia económica, fueron algunos factores que favorecieron la organización de las mujeres[21].

Utilizando la misma combinación de fuentes, Perla Jaimes estudia la "cuestión femenina" en la prensa anarquista en Perú, donde identifica el trabajo femenino como el principal tema de discusión entre 1911 y 1916. Esto se debe a la notable incorporación de las mujeres en el mercado laboral y la necesidad de estas de organizarse de forma gremial. La mayoría de los escritos sobre la temática son de hombres, especialmente del conocido propagandista Manuel González Prada, en donde se resalta el papel de cuido y educación de la mujer. Según esta propuesta, la mujer debía combinar su aporte financiero con los "roles" tradicionales, pero en este caso haciendo énfasis en una educación anarquista y racionalista para sus hijos (as) [22].

Dentro de estos estudios, el caso más novedoso –tanto por su metodología, como por su aporte– es el de Bolivia, documentado por Huáscar Rodríguez. Este autor utiliza una gran variedad de testimonios orales, documentos sindicales y prensa anarquista, para reflexionar sobre la organización anarco-feminista en ese país. Desde los años 20 hasta finales de los 40, las mujeres "cholas" – indígenas que viven en las ciudades – logran desarrollar una organización sindical propia, llamada Federación Obrera Femenina con más de 100 sindicatos en distintos oficios como: costureras, floristas, culinarias, cigarreras, etc.[23]

El aporte de esta organización según el autor, es que logra desarrollar un espacio propio de las mujeres que a su vez es parte de una federación obrera más amplia. De esta manera, las mujeres anarquistas en Bolivia logran combinar sus reivindicaciones específicas como mujeres trabajadoras, con un movimiento obrero más amplio que lucha contra la cooptación estatal. Asimismo, este caso muestra, como las condiciones de clase, género y etnia, pueden elaborarse en una propuesta organizativa que combine las especificidades de una población con una doctrina política de vocación general[24].

A modo de conclusión

Después de un balance final, se puede decir que la mayoría de los trabajos analizados desarrollan un análisis sobre el género, tomando como principal perspectiva los estudios de las mujeres anarquistas. Esto debido a que la mayoría de la prensa de esta corriente identificaba a estas como las principales interlocutoras de la temática. Dentro de este proceso se mostró como en algunos casos la mujer fue utilizada más como un un símbolo o metáfora de lucha, que como un sector con reivindicaciones específicas.

El gran faltante de esta reflexión es el papel de la masculinidad, ya que los hombres anarquistas figuraron como



En la fotografía: Virginia Bolten en su discurso del 1° de Mayo de 1912 en Montevideo, Uruguay. El texto citado corresponde al discurso que pronunció durante el acto de repudio al asesinato de Cosme Budislavich, 24 de octubre de 1901.

Somos libertarias, profesamos ideas avanzadas, vamos derechas a la emancipación.

Podemos dar consejos al hombre. Olvida las copas que te embrutecen y piensa en lo que eres y en lo que tienes derecho a ser.

¿Qué queremos? La igualdad, para que no se dé al mundo el espectáculo vergonzoso de vivir pendientes del embarazo de una reina, mientras las proletarias nos vemos arrastradas a concurrir a las fábricas con la muerte en los labios.

Dicen por ahí que la ley nos concede derechos: sí, el de la prostitución legal por medio del matrimonio, y el de morirnos de hambre abrazadas a nuestros hijos.

¡Maldita sociedad!

propulsores o acompañantes de las luchas femeninas, pero no se encontraron trabajos que investigaran sobre el rol específico de los hombres desde una perspectiva crítica. Parece que este faltante puede ser eco de la poca reflexión sobre esta temática dentro de los círculos anarquistas latinoamericanos o el descuido de los (as) investigadores por captar este tema no siempre expuesto de forma directa.

Los trabajos analizados muestran como el amor libre, la sexualidad, la procreación consciente y el trabajo femenino, fueron temáticas ampliamente debatidas en los círculos anarquistas. En los casos en que las mujeres tomaron la voz y crearon sus propios espacios, estos discursos se potenciaron y le dieron una base social, formando una tendencia especifica denominada anarco-feminismo. Esta situación fue particularmente importante en Argentina y Bolivia, en donde las mujeres lograron organizar instancias de comunicación y organizaciones sindicales propias, que a

su vez se mantuvieron en coordinación con otras instancias del movimiento obrero.

Estos dos casos muestran como el discurso común de identificación de clase promovido por el anarquismo, puede ser muy abstracto para todo el conjunto del proletariado. Mientras, si este encuentra espacios específicos de expresión, puede logarse una articulación discursiva y organizativa que le dé mayor contenido y base social al movimiento. En definitiva para que el anarco-feminismo convoque a las mujeres, tiene que estar compuesto y orientado por mujeres.

Notas

1. Clara Lida y Pablo Yankelevich, *Cultura y política del anarquismo en España e Iberoamérica* (México D.F: Colegio de México, 2012).

2. Ángel Cappelletti, *El anarquismo en América Latina,* (Caracas: Ayacucho,1990), introducción.

3. David Viñas, *Anarquistas en América Latina* (Buenos Aires: Paradiso, 2004), 55.

4. Gloria Bonilla Vélez, "La lucha de las mujeres en América Latina: feminismo, ciudadanía y derechos " *Palabra,* no. 8 (2007), 45-46.

5. Kirwin.Shaffer, "The Radical Muse: Women and Anarchism in Early-Twentieth-Century" *Cuban Studies,* vol. 34, (2003), 150.

6. Shaffer, "The Radical Muse: Women and Anarchism in Early-Twentieth-Century", 150.

7. Thomas Ward, "Feminismo liberal vs. anarquismo radical: Obreras y obreros en Matto de Turner y González Prada, 1904-1905" *A contra Corriente,* Vol.7, no. 1 (2009), 192-193.

8. Osvaldo Baigorria, (comp), *El amor libre. Eros y anarquía* (Buenos Aires: Libros de Anarres, 2006), 3.

9. Laura Fernández Cordero, "Queremos emanciparos: anarquismo y mujer en Buenos Aires de finales del XIX" *Izquierdas,* no. 6 (2010), 9-10.

10. Para el caso de Chile ver: Eduardo Godoy Sepúlveda, "Lucha temperante y amor libre. Entro lo prometeico y lo dionisaco: el discurso moral de los anarquistas chilenos al despuntar el siglo XX" *Cuadernos de Historia* , no.34 (2011): 127-154.

11. Patricia Alvarenga Venutolo, *Identidades en Disputa. Las reinvenciones del género y de la sexualidad en la Costa Rica de la primera mitad del siglo XX* (San José: Editorial UCR, 2012), 62-72.

12. Rafael Gumucio "Belén de Sárraga, librepensadora, anarquista y feminista ." *Polis.* no.9 (2004), 1-20 Accesado el 04 mayo 2013. *http://polis.revues.org/7221 ; DOI : 10.4000/polis.7221*; Jorell Meléndez Badillo, *Voces Libertarias: Orígenas del anarquismo en Puerto Rico* (Santurce, Bloomington: Edicciones C.C.C, Secret Sailor Books, 2013),

13. Maxine Molyneux, "No God, No Boss, No Husband: Anarchist Feminism in Nineteenth-Century Argentina" *Latin American Perspectives,* vol. 13, no. 1 (1986), 120.

14. Eduard Masjuan, "El pensamiento demográfico anarquista: fecundidad y emigración a América Latina, 1900-1914" *Revista de Demográfia histórica,* vol.20, no.2 (2004), 158.

15. Masjuan, "El pensamiento demográfico anarquista: fecundidad y emigración a América Latina, 1900-1914", 159.

16. Masjuan, "El pensamiento demográfico anarquista: fecundidad y emigración a América Latina, 1900-1914", 178-179.

17.Eduard Masjuan, *La ecología humana en el anarquismo ibérico. Urbanismo orgánico o ecológico, neomalthusianismo y naturismo social* (Barcelona, Madrid: Icaria, Fundación de Estudios Libertarios Anselmo Lorenzo, 2000), 353-355.

18. Nadia Ledesma Prietto, "Maternidades posibles: Análisis del discurso médico anarquista sobre la maternidad consciente y voluntaria a través de Juan Lazarte. Argentina, 1930-1940."En *Mujer, trabajo, familia, maternidad y sexo. A través de la mirada de los médicos argentinos. 1870-2010*, editado por Héctor Recalde, 1-24. Buenos Aires: Aula Taller. En prensa, 4-5. Para una briografia de Lazarte ver: Ángel Cappelletti, *Hechos y figuras del anarquismo hispanoamericano* (Madrid: Madre Tierra, 1990)

19. Ledesma Prietto, "Maternidades posibles: Análisis del discurso médico anarquista sobre la maternidad consciente y voluntaria a través de Juan Lazarte. Argentina, 1930-1940", 4-5.

20. Carles Launed, *El anarcosindicalismo en el siglo XX* (Barcelona: Colección de formación e interpretación libertaria, 1978), 21-22.

21. Elizabeth Quay Hutchison, "From "La Mujer Esclava" to "La Mujer Limón": Anarchism and the

Politics of Sexuality in Early-Twentieth-Century Chile" *Hispanic American Historical Review 81,* no.3-4, (2001), 526-527.

22. Perla Jaimes Navarro, "Mujeres y trabajo en la prensa anarquista limeña: La Protesta, 1911-1916." *Pacarina del Sur, no.15* (abril-junio, 2013). Accesado 4 de Mayo 2013. http://www.pacarinadelsur.com/home/huellas-y-voces/689-mujeres-y-trabajo-en-la-prensa-anarquista-limena-la-protesta-1911-, abril-junio, 2013, 5.

23. Huascar Rodríguez García, *La choledad antiestal. El anarcosindicalismo en el movimiento obrero boliviano, 1912-1965* (Buenos Aires: Libros de Anarres, 2010), 182.

24. Rodríguez García, *La choledad antiestal. El anarcosindicalismo en el movimiento obrero boliviano, 1912-1965,* 200-201.

Bibliografía

Alvarenga Venutolo, Patricia. *Identidades en Disputa. Las reinvenciones del género y de la sexualidad en la Costa Rica de la primera mitad del siglo XX.* San José: Editorial UCR, 2012.

Baigorria, Osvaldo (comp). *El amor libre. Eros y anarquía.* Buenos Aires: Libros de Anarres, 2006.

Bonilla Vélez, Gloria. "La lucha de las mujeres en América Latina: feminismo, ciudadanía y derechos." *Palabra,* no. 8, 2007: 42-59.

Cappelletti, Ángel. *El anarquismo en América Latina.* Caracas: Ayacucho,1990.

Cappelletti, Ángel. *Hechos y figuras del anarquismo hispanoamericano.* Madrid: Madre Tierra, 1990.

Fernández Cordero, Laura. "Queremos emanciparnos: anarquismo y mujer en Buenos Aires de finales del XIX." *Izquierdas,* no. 6, 2010: 1-19.

Godoy Sepúlveda, Eduardo. "Lucha temperante y amor libre. Entro lo prometeico y lo dionisiaco: el discurso moral de los anarquistas chilenos al despuntar el siglo XX." *Cuadernos de Historia*, no.34, 2011: 127-154.

Gumucio, Rafael, "Belén de Sárraga, librepensadora, anarquista y feminista" *Polis.* no.9 (2004). Accesado el 04 mayo 2013. *http://polis.revues.org/7221 ; DOI : 10.4000/polis.7221*, 2004: 1-20.

Hutchison, Elizabeth Quay. "From "La Mujer Esclava" to "La Mujer Limón": Anarchism and the Politics of Sexuality in Early-Twentieth-Century Chile." *Hispanic American Historical Review 81, no.3-4*, 2001: 519-553.

Jaimes Navarro, Perla. "Mujeres y trabajo en la prensa anarquista limeña: La Protesta, 1911-1916." *Pacarina del Sur, no.15* (abril-junio, 2013). Accesado 4 de Mayo 2013. http://www.pacarinadelsur.com/home/huellas-y-voces/689-mujeres-y-trabajo-en-la-prensa-anarquista-limena-la-protesta-1911-, abril-junio, 2013.

Launed, Carles. *El anarcosindicalismo en el siglo XX.* Barcelona: Colección de formación e interpretación libertaria, 1978.

Ledesma Prietto, Nadia, "Maternidades posibles: Análisis del discurso médico anarquista sobre la maternidad consciente y voluntaria a través de Juan Lazarte. Argentina, 1930-1940." En *Mujer, trabajo, familia, maternidad y sexo. A través de la mirada de los médicos argentinos. 1870-2010*, editado por Héctor Recalde, 1-24. Buenos Aires: Aula Taller. En prensa, s.f.

Lida Clara y Yankelevich, Pablo. *Cultura y política del anarquismo en España e Iberoamérica* México D.F: Colegio de México, 2012.

Masjuan, Eduard. "El pensamiento demográfico anarquista: fecundidad y emigración a América Latina 1900-1914." *Revista de Demográfia histórica, vol.20, no.2,* 2004: 153-180.

Masjuan, Eduard. *La ecología humana en el anarquismo ibérico. Urbanismo orgánico o ecológico, neomalthusianismo y naturismo social.* Barcelona, Madrid: Icaria, Fundación de Estudios Libertarios Anselmo Lorenzo, 2000.

Meléndez Badillo, Jorell. *Voces Libertarias: Orígenas del anarquismo en Puerto Rico.* Santurce, Bloomington: Ediciones C.C.C, Secret Sailor Books, 2013.

Molyneux, Maxine. "No God, No Boss, No Husband: Anarchist Feminism in Nineteenth-Century Argentina." *Latin American Perspectives, vol.13, no.1, Latin America's Nineteenth-Century History*, 1986: 119-145.

Rodríguez García, Huascar. *La choledad antiestal. El anarcosindicalismo en el movimiento obrero boliviano* 1912-1965. Buenos Aires: Libros de Anarres, 2010.

Shaffer, Kirwin. "The Radical Muse: Women and Anarchism in Early-Twentieth-Century." *Cuban Studies,* vol. 34, 2003: 130-153.

Viñas, David. *Anarquistas en América Latina* Buenos Aires: Paradiso, 2004.

Ward, Thomas. "Feminismo liberal vs. anarquismo radical: Obreras y obreros en Matto de Turner y González Prada, 1904-1905." *A contra Corriente, vol.7, no.1*, 2009: 188-210.



Margareth Rago, historiadora brasileña:

"Los feminismos expandieron la noción de política y de ciudadanía"

Grupo Gómez Rojas
PRESENTACIÓN Y ENTREVISTA

En la actual generación de autoras/es libertarias/os, el pensamiento y la obra de Margareth Rago es de las más interesantes y prolíficas. Feminista, historiadora y profesora, registra múltiples colaboraciones en notables publicaciones anarquistas de Brasil, como *Libertárias* y *verve*. Se graduó en Historia y en Filosofía por la Universidade de São Paulo (USP), realizando posteriormente su maestría y doctorado en Historia en la Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), donde actualmente es profesora titular. Como docente, además, fue profesora visitante del Connecticut College (Estados Unidos), entre 1995-1996, así como impartió cursos en la Universidad de Paris 7, en 2003. En su labor como historiadora libertaria, se desempeñó como directora del Archivo Edgar Leuenroth de la UNICAMP en el año 2000.

Nosotros conocimos a Margareth Rago hacia el año 2005, cuando visitó nuestro país para dictar una conferencia en el auditorio de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Chile. Algunos años después, pudimos encontrarla en São Paulo, en un pequeño homenaje organizado por el Núcleo de Sociabilidade Libertária a Robson Achiamé, mítico editor anarquista del Brasil con quien Margareth publicó varios libros. De hecho, de su amplia producción bibliográfica, podemos mencionar: *Do Cabaré ao lar: a utopia da cidade disciplinar – Brasil, 1890-1930* (Paz e Terra, 1985); *Os Prazeres da Noite: prostituição e códigos da sexualidade feminina em São Paulo, 1890-1930* (Paz e

Terra, 1991); *Foucault, a história e o anarquismo* (Achiamé, 2004); y *Feminismo e anarquismo no Brasil: audácia de sonhar* (Achiamé, 2007). Asimismo, organizó junto a Maria Clara Privato Biajoli el libro *Mujeres Libres da Espanha*, publicado en 2007 por la editora Achiamé y pronto a ser re-editado por Biblioteca Terra Livre y Editorial Eleuterio como co-edición (2017).

Mención aparte amerita su libro *Entre la historia y la libertad: Luce Fabbri y el anarquismo contemporáneo* (Nordan-Comunidad, 2002), publicado primero en portugués (UNESP, 2001) y luego en italiano (Zero in condotta, 2008). En esta obra, Margareth Rago estudia la figura de Luce Fabbri (1908-2000), militante e intelectual anarquista italo-uruguaya con quien no sólo tuvo una gran de amistad, sino también conoció y percibió como la expresión de una trama de memoria libertaria, historia y género. Esto, en otros términos, representa el sentido de su labor intelectual, en tanto en sus planteamientos se entremezclan la historia y la filosofía, desarrollando tópicos que van desde la Historia de Brasil hasta la Teoría de la Historia, así como estudios sobre Foucault, feminismo, género, sexualidad y anarquismo.

Para seguir construyendo esta genealogía del pensamiento libertario y feminista, enviamos a Margareth Rago algunas preguntas con el propósito de dar a conocer sus principales ideas y saber un poco más de sus actuales estudios y lecturas.

Grupo Gómez Rojas: En tu libro Entre la historia y la libertad. Luce Fabbri y el anarquismo contemporáneo señalas las cercanías y complicidades que existieron entre ustedes y que llevaron a buen término el libro. En este sentido, ¿cuál o cuáles son las formas actuales en que se estudia la historia de las y los militantes anarquistas? ¿Cuáles son las similitudes y/o diferencias con lo hecho, por ejemplo, por historiadores como Max Nettlau o Abel Paz?

Margareth Rago: Cuando conocí a Luce Fabbri, en 1992 en São Paulo, sentí una fuerte admiración por ella y fue por eso que decidí escribir un trabajo sobre sus memorias, sus experiencias, su trayectoria como anarquista desde la infancia en un medio libertario, siendo hija de Luigi Fabbri, conociendo a Malatesta y conviviendo con otros importantes activistas, desde muy temprano. Después descubrí que también era una intelectual



Margareth Rago durante el lanzamiento del libro *Mujeres Libres da Espanha*. editado junto a Maria Clara Biajoli y publicado por Biblioteca Terra Livre y Editorial Eleuterio. Librería Tapera Taperá, São Paulo, Brasil, 2017.

de peso, profesora de literatura italiana en la Universidad de La República, escritora, además de militante política. La admiración fue un elemento de aproximación, está claro, pero no creo que me haya impedido percibirla en sus múltiples dimensiones. Luce Fabbri, por ejemplo, no creía que ser mujer hiciera toda la diferencia, como yo le decía, teníamos nuestras diferencias, pero eso no impidió un diálogo franco y una amistad que se estrechó a lo largo de los momentos en que convivimos durante los cinco años que visité Montevideo. Fue una experiencia notable no sólo en el plano intelectual, sino también como experiencia de vida.

No sé cómo fue la experiencia de Nettlau. A Abel Paz lo conocí por coincidencia en casa de Luce Fabbri. Quedé encantada por la manera cómo discutían los rumbos de la Revolución Española, cómo cuestionaban la actuación de camaradas que habían aceptado participar en el gobierno de Largo Caballero, cómo conocían la historia detalladamente... Para mí, era fascinante cómo hablaban del pasado como si fuera de un tiempo presente, y además, era totalmente presente para ellos, un poco como el Mayo del '68 no es pasado para muchos de mi generación. Está claro que para ellos y para mí que aprendí con aquella generación, hacer historia es un acto político, tiene un sentido específico de problematizar nuestra actualidad, de preguntar cómo llegamos a ser lo que somos, cómo la genealogía de esas formas de existencia, de sumisión, de esos pensamientos que consideramos absurdos, pero que están ahí "haciendo cabezas" y materializándose en la vida cotidiana...

GGR: En el anterior número de Erosión publicamos la traducción de tu artículo "Mujeres Libres: anarcofeminismo y subjetividad en la revolución española". Siguiendo lo expuesto en este texto, ¿en qué medida la escritura histórica o la forma de narrar los hechos y procesos, encuentra resonancia y es a la vez amplificador de la voz feminista actual?

MR: Nosotras, las mujeres, como otros grupos sociales, étnicos, sexuales, necesitamos conocer nuestro pasado, saber quiénes son nuestras abuelas, bisabuelas, en qué contextos vivieron, cuáles fueron sus dolores, opresiones, resistencias y luchas. Sin pasado, quedamos sueltos en el espacio, vulnerables, sin referencias, como alerta Hannah Arendt en *Los Orígenes del Totalitarismo*. Por eso esas historias de las mujeres son tan importantes para constituir nuestro repertorio actual de reflexiones, de cuestionamientos y de luchas. Es importante saber, por ejemplo, que el amor libre no es una invención de la generación *hippie*, en los años sesenta, sino que estaba en el vocabulario y en la práctica de los anarquistas y en el siglo XIX, cuando contestaban las formas de amor, de la sexualidad y de la familia que traía el mundo burgués. Del mismo modo, saber que los griegos tenían otras referencias de formación del joven y del ciudadano, basados en la idea de autogestión y de "prácticas de libertad", es fundamental para que podamos constituir nuestras propias críticas a la educación y entender que hay muchos otros modos de constitución de la subjetividad y de la sociabilidad. Como dice Foucault, la historia enseña a "deslegitimar el presente", lo que es fundamental no sólo para las mujeres...

Sabemos que la historia política y/o de las militancias se ha vuelto para muchas y muchos un nicho simplemente académico-universitario. Sin embargo, en el caso de tus escritos y forma de narrar, logramos captar un compromiso social/libertario/feminista, que también se ha visto reflejado en revistas de pensamiento ácrata como *Libertarias* o *verve*. Según tu experiencia, ¿de qué forma podemos ser, en tanto militantes anarquistas, todas y todos, "arquélog@s/historiador@s" de nuestro pasado y presente?

Siempre creí que el trabajo del pensamiento debe ser crítico, sea desarrollado en la universidad o fuera de ella. Está claro que en la universidad contamos con una circulación de ideas muy grande, renovada, activa, además de la presencia de muchos militantes de izquierda, entre hombres y mujeres. La tradición marxista tuvo un impacto formidable en las formas de pensar críticamente que formó generaciones involucradas en las luchas contra la dictadura, contra las formas de dominación. Posteriormente el impacto del pensamiento de Michel Foucault, de Gilles Deleuze, de la Filosofía feminista y de otros importantes nombres y corrientes que constituyen la llamada Filosofía de la Diferencia expandió enormemente las posibilidades de la crítica y dio visibilidad a los fascismo cotidianos, a los micropoderes – en términos sociales, de género y raza, entre otros – que nos oprimen pero también constituyen las subjetividades contemporáneas que docilitan los cuerpos.

La mayoría de los y las intelectuales que conozco hace décadas, en Brasil, en Uruguay, en Argentina, por ejemplo, son activos militantes dentro o fuera de las universidades, participan de grupos dentro y fuera de la academia, dan discursos para jóvenes - sus propios alumnos/as – pero también para jóvenes en otros espacios fuera de la universidad. No veo muchos de los nichos a los que ustedes se refieren. Aún así, creo que el problema mayor de las izquierdas, al menos en Brasil, es la dificultad de unirse manteniendo sus diferencias, de dialogar y articularse en un momento en que las fuerzas de la derecha crecen y ocupan importantes espacios, como los grupos religiosos que invaden la política, el mercado, los medios y la universidad, en modo atemorizador.

GGR: Recordamos tu visita a Chile hace 12 años atrás, en 2005. De un tiempo a este parte, seguimos observando el errático rumbo al que nos dirige el capitalismo y las prácticas neoliberales, sobre todo en América Latina. No obstante, las expresiones de creación y resistencia siguen pronunciándose contra las injusticias y la violencia institucional. En este contexto, ¿qué rol crees que cumple el contra-posicionamiento feminista, en tanto articulación de una heterotopía que crea espacios utópicos a partir de las nuestras subjetividades?

MR: Los feminismos no cesan de crecer y de diversificarse desde los años de 1970, vale recordar, en un momento de luchas contra las dictaduras militares en Brasil, Argentina, Chile y otros países latinoamericanos, pero también en otras regiones del mundo, inclusive en el Oriente. Hoy hablamos en "feminismos transnacionales", lo que demuestra también articulaciones que sobrepasan fronteras y nos fortalecen visiblemente. Los feminismos cuestionan el orden patriarcal capitalista, racista, homofóbico, falocéntrico, como sabemos y, por tanto, trae muchas esperanzas, porque

presentan nuevas respuestas para antiguas cuestiones y formulan nuevas preguntas. En ese sentido, veo los feminismos como movimientos heterotópicos, porque abren "otros espacios" aquí y ahora, humanizando la experiencia, cuestionan no sólo las jerarquías de género, sino las desigualdades sociales y culturales y señalando la posibilidad de creación de nuevas formas de vida, de nuevos modos de existencia filógenos (opuesto de misógeno), nuevas "estéticas de la existencia", para usar la expresión de Michel Foucault, recogida en su lectura de la Antigüedad grecorromana.

A mi modo de ver, los feminismos muestran que otros modos de subjetivación son posibles y necesarios, que otras subjetividades pueden emerger, yendo mucho más allá de la denuncia importantísima, además, de la violencia de género, de la violencia doméstica, entre otras formas de opresión. Vale la pena recordar que los feminismos expandieron la noción de política y de ciudadanía al mostrar que temas como el abordo, el acoso sexual, la violencia doméstica no eran cuestiones de lo privado, sino que deberían ser llevados a la esfera pública. Ahora, eso liberó a las mujeres que se sentían animadas a denunciar los sufrimientos causados por la violencia de género. En ese sentido, la diferencia entre las generaciones es muy impresionante, ya que las más jóvenes fueron educadas a no subsumirse y, hoy, disponen de muchos recursos para denunciar inmediatamente los acosos morales o sexuales sufridos. La diferencia generacional es evidente, y también es visible en la emergencia de las "nuevas masculinidades", en los comportamientos de los muchachos que ya son otros de lo que habían sido sus padres o sus abuelos. Ese efecto de la expansión feminista es maravilloso. Me gusta mucho lo que decía la feminista austríaca Rosa Mayreder, en los años 1920, que el feminismo no vino para derrotar a los hombres, muy por el contrario, ¡"vino para socorrerlos, porque los héroes están cansados"! ¿No es fabuloso?

GGR: Por último, hablemos un poco de libros y lecturas: ¿qué te encuentras leyendo ahora? ¿Alguna autora o libro que nos recomiendes?

MR: Sí, estoy leyendo excelentes libros que me gustaría recomendar.

Filosofia Feminista (Editoras Doble Clic, 2014), de Ivone Gebara, conocido filósofa feminista brasileña, en que desataca las diferencias entre un modo de pensar falocéntrico, apoyado en la valorización de la razón y de las formas de hacer y pensar masculinas y que habla a partir de un universo abstracto y general, y la filosofía feminista, que parte de cuerpo, de la subjetividad, de los sentimientos, de las emociones, del sufrimiento y de las necesidades y experiencias vividas en la cotidianeidad por las mujeres, y que busca respuestas a los obstáculos concretos que experimentan.

También indico en esa área, el libro de la filósofa estadounidense Margaret McLaren *Foucault, Feminismo and Embodied Subjectivity*, que tradujimos al portugués recientemente por la Editoria Intermeios (http://www.intermeioscultural.com.br/), de São Paulo, en la colección que coordino llamada Entregéneros. Se trata de un trabajo que nos muestra las increíbles posibilidades analíticas ofrecidas por la filosofía de Michel Foucault y que, en ese sentido, viene al encuentro de los trabajos que hemos desarrollado en el Departamento de Historia de la Universidad de Campinas. Entre esos destaco el libro de Luana S. Tvardovskas sobre el arte

feminista, titulado *Dramatização dos Corpos. Arte contemporânea feminista no Brasil e na Argentina* (2015).

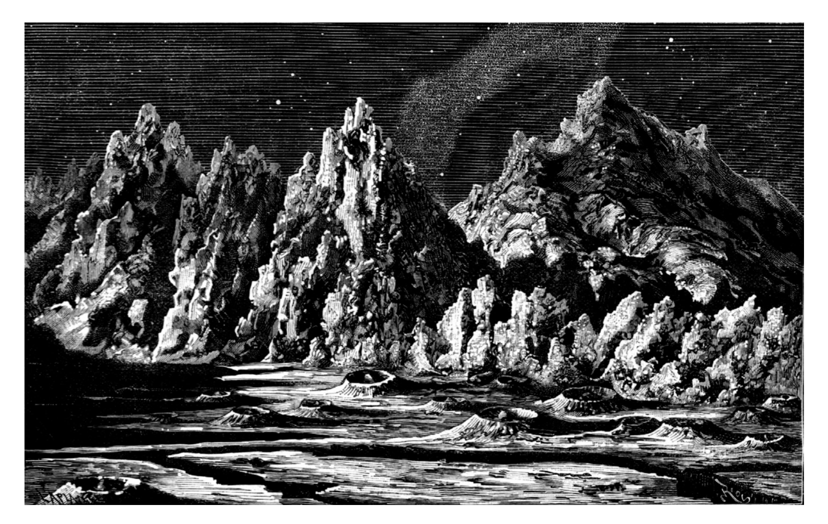
Indico además *Undoing the Demos*, de la filósofa estadounidense Wendy Brown, o *Deshaciendo el Demo*, la democracia, que considero un análisis muy delicado y preciso de los efectos del neoliberalismo en la sociedad, en la cultura y en la política. Es un análisis duro, sin concesiones en ese libro de 2015, esto es, de antes de la ascensión de Trump, pero que, de cierto modo, prevé ese tristísimo y negativo desenlace. En el último artículo, que se titula "Dispair: is another world possible?", pregunta por las salidas para las izquierdas, en un momento en que la racionalidad neoliberal prevalece, como apunta Foucault, en *El Nacimiento de la Biopolítica*, de 1979, y que destruye valores éticos fundamentales, substituyéndolos por las nociones de empresariamiento de sí, consumo, sacrificio. Brown muestra un mundo aterrador que nos amenaza por varios lados, sobre todo por el predomino de la lógica neoliberal que puede estar presente inclusive en los discursos de colectivos, de ONGs, de grupos de izquierda involucrados con la educación, salud, militancia.

Otro libro en esa dirección es *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale*, de Christan Laval y Pierre Dardot, de 2009, traducido en Brasil en el 2016. Aunque los autores se afilian a la tradición marxista, el análisis que presentan del neoliberalismo retoma literalmente las colocaciones de Foucault, en el curso publicado como *El Nacimiento de la Biopolítica*. Al contrario de Brown, terminan presentando las "contraconductas" (Foucault) como nuevos modos de subjetivación que debemos oponer a la competición y a la noción de "empresarios de sí mismos", desarrolladas por los neoliberales y especialmente por la teoría del capital humano de Gary Becker.

Varios excelentes trabajos de análisis político libertario han sido publicados por la Editora n-1, dirigida por el filósofo Peter Pál Pelbart, en São Paulo. Sugiero consultar el sitio de la editorial porque son trabajos refinados que apuestan por el *Avesso do Nihilismo* (título de su libro), por la potencia de la vida, por la creación de colectivos de jóvenes entre anarquistas, feministas, libertarios en general que, en varias dimensiones de la lucha política por el "Fuera Temer" específicamente, expanden las formas de transgresión y rebeldía en múltiples dimensiones, llegando a la cuestión ambiental, a la producción de alimentación orgánica, al uso de las bicicletas, entre muchas otras iniciativas creativas y lúdicas en el ámbito de la micropolítica.

CRÓNICA CIENTÍFICA





Paisaje Lunar - Vista ideal de la región de Los Apeninos

§

Aún admitiendo por un instante ese absurdo de un Dios creador, llegaremos forzosamente a reconocer la eternidad del universo. Porque Dios no es Dios si no se le supone la absoluta perfección: pero la absoluta perfección excluye toda idea, toda posibilidad de desenvolvimiento. Dios no es Dios más que porque su naturaleza es inmutable. Lo que es hoy, ha sido ayer y lo será siempre. Es un Dios creador y omnipotente hoy, por consiguiente lo ha sido en toda la eternidad; por tanto, no es en una época determinada, sino en toda la eternidad cuando ha creado los mundos, el universo. Por consiguiente, el universo es eterno. Pero siendo eterno no ha sido creado y no hubo nunca un Dios creador.

MIJAÍL BAKUNIN
Consideraciones filosóficas sobre el fantasma divino, sobre el mundo real y sobre el hombre.

Fotones:
los mensajeros del Universo

Rodolfo Alsino
Grupo de Estudios J. D. Gómez Rojas

Luz y materia

La luz tiende a ser asociada con el equilibrio, pues gracias a ella los procesos vitales son mantenidos imperturbables. Las plantas que captan la luz y la transforma en energía química sostiene la vida en el mundo. No debe haber tomado mucho tiempo desde que los primeros pobladores de los continentes se hayan percatado cómo se vigorizaba la vida al momento que aparecían los primeros rayos de sol; cómo crecían los árboles en presencia de luz y cómo perecían en tiempos prolongados de oscuridad. De ahí, quizá, la veneración a ese cuerpo incandescente de energía inagotable.

Los antiguos griegos en su afán de explicar el mundo pudieron esbozar que la materia podía dividirse en partes cada vez más pequeñas hasta llegar a un punto en que ya era imposible seguir. Demócrito de Abdera nombró átomo a esta diminuta porción de masa, pero ¿de dónde nace la luz? Podríamos decir que la luz nace del Sol, más bien de sus átomos, aunque eso nos conduciría a otra pregunta: ¿Qué hay de especial en una estrella que es capaz de liberar luz, mientras que para una roca es imposible? La excitación de la materia produce

luz, es decir, si se le entrega la energía suficiente a un átomo este liberara un destello luminoso, incluso, si a esa roca seca y opaca se le entregase energía sería capaz de brillar. En consecuencia, podríamos sentenciar que la luz nace del átomo, pero afirmar aquello no es totalmente preciso, pues, la luz (fotones) existió desde los primeros instantes del Universo separada de la materia.

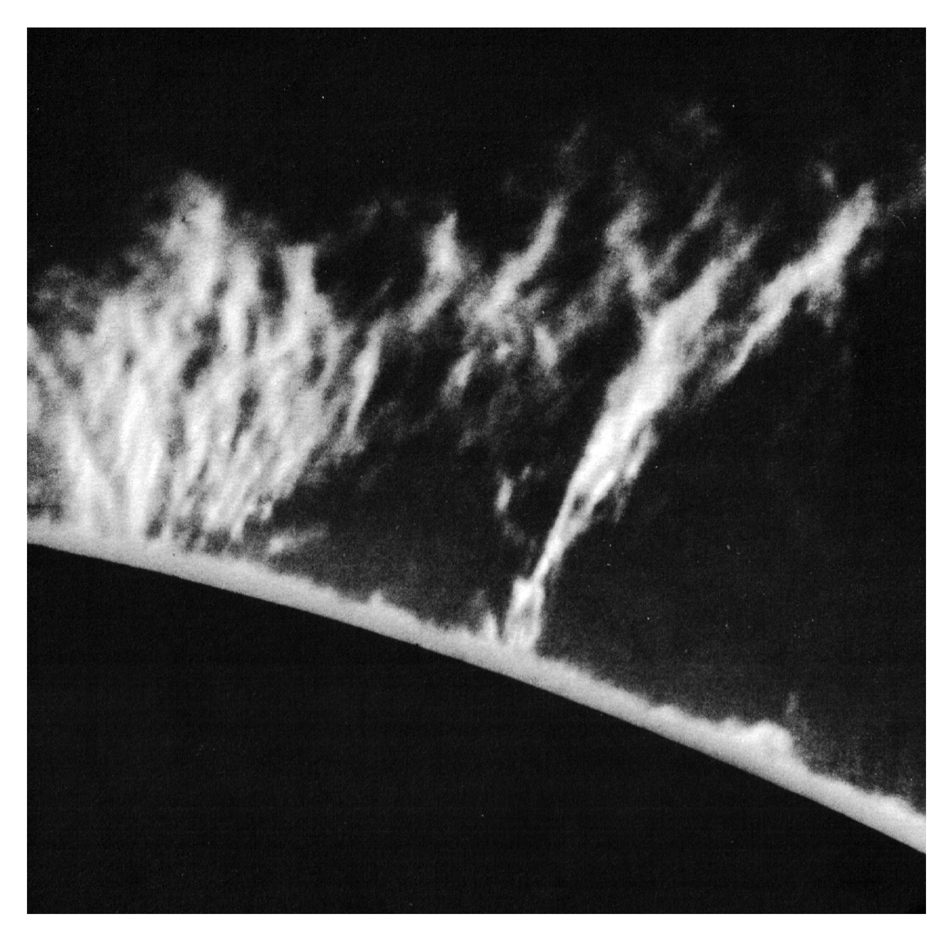
Ahora bien, si diseccionamos la materia trozo por trozo llegaríamos hasta el átomo, pero si ahondamos aún más, nos encontraremos que el propio átomo ésta formado por partículas más pequeñas. Enrico Fermi solía decir en sus conferencias que en el núcleo habitaban dragones. Eso fue cerca de la década de 1930. En ese momento el núcleo era una región oscura y desconocida hasta que se descubrieron sus moradores: neutrones y protones. A pesar de eso, siguió con un cierto halo de misterio hasta que se halló que los mismos neutrones y protones estaban habitados por quarks y gluones. Más allá del núcleo se encuentran asechando los electrones, partículas diminutas que se mueven alrededor del núcleo velozmente. En conjunto forman el átomo y el átomo es el constituyente de la materia.

Según la definición clásica, la materia es aquello que posee masa, que ocupa un lugar en el espacio. Esto nos indica que todo lo que está formado por materia, necesariamente debe contener átomos. No obstante, después del siglo XX, el concepto de masa se sacudió un poco cuando Einstein afirmó que la masa no es más que mucha energía concentrada. Y ni hablar de aquella materia y energía exótica que representa aproximadamente el 95% de la materia total del Universo y que reciben las acertadas denominaciones de *materia oscura* y *energía oscura*, debido a su aún ignorada composición. Además, en las últimas décadas, fruto de las investigaciones para comprender el origen de la masa, se ha propuesto la existencia del campo de Higgs, el cual funcionaría como un estilo de malla en donde interaccionarían las partículas. ¿Quién sería el intermediario de esta interacción? El famoso Bosón de Higgs. Aunque, para el físico Frank Wilczek, en realidad el campo de Higgs no explicaría en última instancia como se origina la masa[1]. En definitiva, si la materia está compuesta por distintas partículas, ¿Sucede lo mismo con la luz? La respuesta es no, la luz en sí misma es una partícula fundamental.

Ondas y corpúsculos: una extraña partícula

¿Qué es un fotón? ¿Qué es una onda? Si ahora estuviésemos en el siglo XVIII tendríamos una cierta confusión para entender la luz. A raíz de sus variadas propiedades induce a pensar que a veces es una onda y en otras ocasiones un corpúsculo. Posiblemente han mirado como un haz de luz se distorsiona al atravesar un cuerpo de agua y que al momento de mirarse en un vidrio podemos ver nuestro reflejo y a su vez lo que hay detrás. Bueno, todo eso es posible gracias a las asombrosas características de la luz.

Según Louis de Broglie, en el siglo XVII la óptica comenzó a convertirse verdaderamente en una ciencia, porque en esa época fueron enunciadas de una manera precisa los fenómenos[2] de reflexión, refracción y el principio de Fermat[3]. A Christian Huygens se le atribuye la autoría de la teoría ondulatoria de la luz: este científico neerlandés comprendía a la luz como una onda igual que el sonido. Es una vibración de un



FULGURACIÓN SOLAR. Las fulguraciones solares, en tanto liberación de energía, producen radiación electromagnética en todo el espectro de las longitudes de onda.

medio, una perturbación mecánica del espacio, es decir, como una onda que se expande en el agua al instante de recibir el golpe de un objeto. Isaac Newton, en cambio, pensaba que la descomposición de la luz blanca en colores y la diferencia de comportamiento entre la luz y el sonido, era razón suficiente para defender una naturaleza corpuscular de la luz. De esta forma, gran parte del siglo XVIII transcurrió entre lo propuesto por Newton y lo ofrecido por Huygens. No obstante, al inicio del siglo XIX la balanza se inclinó hacia la teoría ondulatoria, a causa del experimento de la doble rendija de Thomas Young y el descubrimiento de August Fresnel. El primero observó patrones de interferencia y el segundo descubrió el fenómeno de la difracción. Ambos fenómenos solo podían ser explicados considerando a la luz como una onda.

Hasta el momento he hablado de ondas y corpúsculos más algunos fenómenos de difícil visualización mental, pero antes de imaginarnos su forma definitiva es necesario insistir un poco más con la Historia. En el Reino Unido del

siglo XIX nos encontramos con Michael Faraday, quien dio las primeras pistas para entender los fenómenos eléctricos y magnéticos. Él fue el primero en vislumbrar que ambos fenómenos estaban más estrechamente relacionados de lo que se pensaba, es más, ya en 1846 anunció que la luz es un tipo de perturbación producida por los campos magnéticos y eléctricos y no una perturbación de una sustancia que llenaba todo el espacio: el éter. Fue un gran experimentador, no obstante, su clarividencia le valió más desconfianza que apoyo por parte de sus contemporáneos. Se tuvo que esperar la llegada de James Clerk Maxwell y su manejo hábil de las matemáticas para redimir el ingenio de Faraday, ya que fue él quien unificó incuestionablemente los fenómenos eléctricos con los magnéticos. Luego de él, la luz ya no se entendería como al inicio de siglo: desde ahí sería una perturbación del campo electromagnético.

Ahora bien, el siglo XIX culminó con la idea sugerente y bien encaminada de la luz como una perturbación electromagnética. Su gran legado fue haber entregado la noción de campo electromagnético que cimentó las bases para los físicos del siglo XX. Y para imaginarnos este campo que todo lo permea, recurriré a la analogía de Richard Feynman: una piscina en donde hay dos corchos separados flotando, si uno se mueve el otro responderá porque el agua los conecta; en definitiva, el agua vendría siendo el campo electromagnético. Entre las características de una onda se encuentra la longitud de onda y la frecuencia y en este punto recurriré nuevamente a Feynman, quien lo explica con mayor claridad:

> El campo electromagnético puede transportar ondas; algunas de estas ondas son *luz*, otras se utilizan en *emisiones radiofónicas*, pero el nombre general es de *ondas electromagnéticas*. Estas ondas oscilantes pueden tener diversas *frecuencias*. La única cosa que es realmente diferente de una onda a otra es la *frecuencia de oscilación*"[4].

Así, de este modo, la luz forma un extenso espectro de radiaciones. Desde longitudes de onda tan diminutas como átomos a otras más grandes como edificios. Un ejemplo de las primeras son los rayos gama y de las segundas son las ondas de radio; una es muy energética y la otra no. ¿Por qué los rayos gama o los rayos ultravioleta son peligrosos para la vida? Porque poseen una energía tal que pueden romper o transformar moléculas que dan marcha a la vida del organismo.

Luego de comprender esto, vino la física cuántica inaugurada de la mano de Max Planck y todo se volvió a complicar. Su idea revolucionaria de los "cuantos", o mejor dicho, de la energía cuantizada fue usada por Albert Einstein para explicar el efecto fotoeléctrico[5]. Este, además, en la Teoría especial de la relatividad sostuvo que la velocidad de la luz es infranqueable: nada puede ser más veloz y es una constante universal. Más adelante, Gilbert Lewis apodó a estos "cuantos de luz" como fotones y de acuerdo a esta nueva perspectiva, Niel Bohr construyó un nuevo modelo atómico. A fin de cuentas, a medida que el nivel de abstracción avanzaba, la luz se transformaba en algo más complicado, pero que, al mismo tiempo se entendía más en su doble naturaleza.

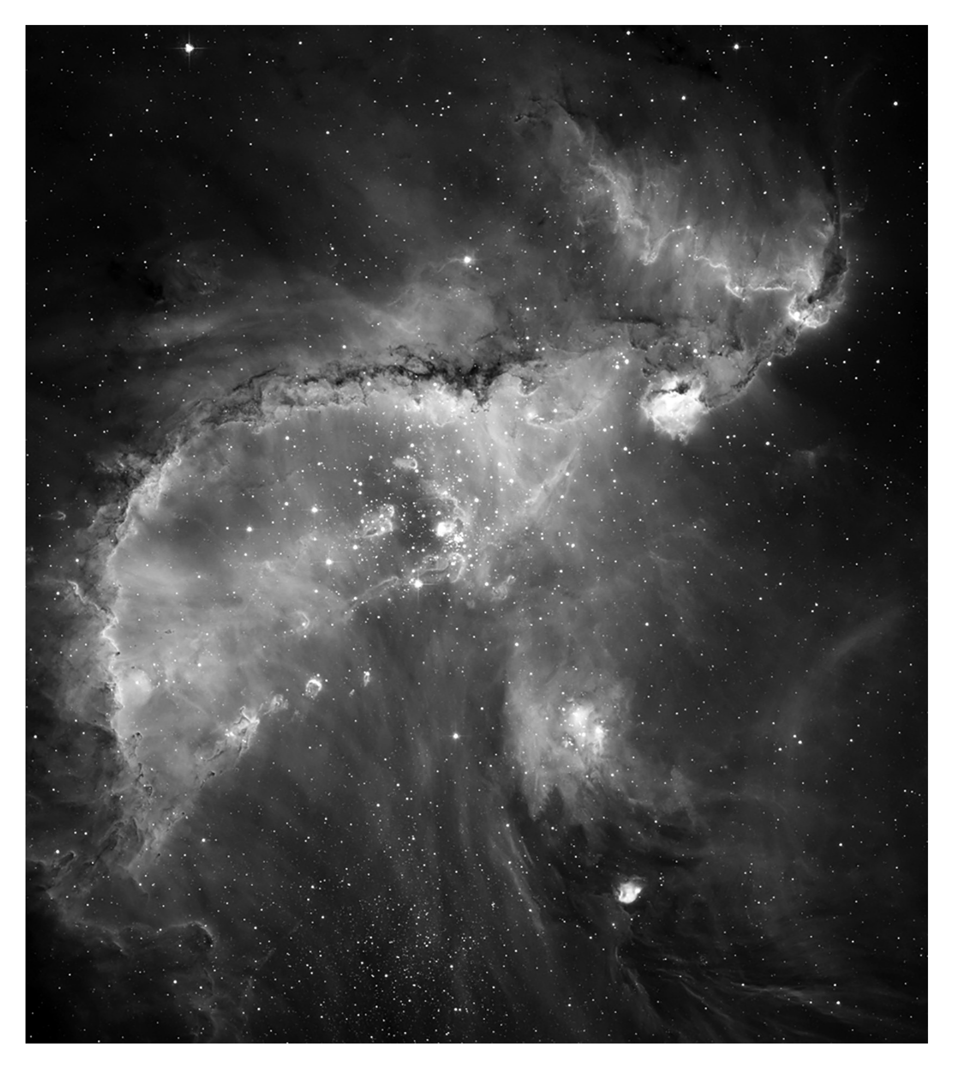
Un viajero de 13.700 mil millones de años

Hemos dicho que la materia está formada por átomos y que en su interior se mueven electrones incansablemente casi a la velocidad de la luz, es más, los mismos quarks se mueven dentro de los protones y neutrones. Cuando aquellos electrones vibran o se mueven de lugar, pero solo a ciertos lugares permitidos, un fotón poseedor de una energía equivalente a la diferencia entre los dos orbitales, es desprendido como un destello. Debido a esto nos es posible contemplar el Sol y las estrellas. La luz del Sol nos impacta 8 minutos después de haber sido forjada y la luz de la estrella más cercana, *Próxima Centauri*, nos alcanza aproximadamente luego de 4,2 años. Ahora bien, si seguimos realizando este ejercicio de señalar estrellas cada vez más lejanas y calculamos el tiempo que demora su luz, podremos continuar hasta encontrar una luz que viaje 10, 20, 50, 100, 1000 o incluso más años. El tamaño del Universo nos hace pensar en el infinito y hacer parecer a la velocidad de la luz como un atleta agobiado.

Cuando Copérnico reordenó el sistema solar ni siquiera se imaginó que el Sol sería una estrella entre las miles de millones en uno de los brazos periféricos de una galaxia en espiral que acompaña a otras miles de millones de galaxias. Si antiguamente la Vía Láctea se consideraba inconmensurable con sus 100.000 años luz de diámetro, hoy día, parece insignificante frente a los 400 millones de años luz de extensión de la Laniakea[6]. Si Copérnico remeció las nociones celestes de sus contemporáneos, los descubrimientos posteriores de Edmund Hubble y Humason causaron un impacto equivalente, y, además de ampliar los horizontes del Cosmos[7], también pusieron en evidencia la expansión del Universo.

La sugerencia de la expansión del Universo fue el detonante de fructíferas ideas en torno al origen. Para George Gamow, el científico belga Georges Lamaitre fue el primero en observar que la expansión del Universo concuerda con las conclusiones cosmológicas de la Teoría General de la Relatividad[8]. Lamaitre entrevió en las ecuaciones de Einstein el origen de un Universo dinámico y no estático como pensaba el gestor de la teoría de la relatividad[9]. Lo llamó la teoría del átomo primigenio. En otra esquina estaba lo propuesto por Hermann Bondi y Thomas Gold: Teoría del Estado Estacionario. Por un lado, hay un Universo que evoluciona y que posee un origen y, por otro lado, hay un Universo eterno que es uniforme en el espacio y en el tiempo. Esta última fue enfáticamente protegida por Fred Hoyle que la complementó al insertar la creación continua de materia para explicar la expansión del Universo. Aquella época nos heredó los principales pilares de la cosmología moderna y fue un alentador caldo de cultivo.

Anteriormente mencionábamos la exorbitante escala cósmica. Y el hecho de evocar tales dimensiones, nos hacía sentir a la escala humana como algo completamente efímero. A escala humana esas extensiones, tanto en tiempo como en espacio, son enormes y en ese sentido la historia humana se puede medir en unos escasos milenios. La humanidad tuvo un origen y tendrá un final. No es eterna, ni estática ni predeterminada. Sabemos que el ser humano ha tenido un pasado porque los restos de sus ancestros aún se encuentran enterrados debajo de nuestros pies. Los vestigios y ruinas de las culturas pasadas perduran



PEQUEÑA NUBE DE MAGALLANES VISTA POR EL TELESCOPIO HUBBLE.

La Pequeña Nube de Magallanes es una galaxia enana ubicada a 210.000 años luz de la Vía Láctea. Ubicada en la constelación Tucana, su diámetro es de 16.000 años luz. Es parte del Grupo Local, treintena de galaxias que deambulan en torno a tres galaxias espirales de mayor magnitud: Vía Láctea, Andrómeda y Triángulo.

Se ha planteado que su forma irregular se debe a una distorsión provocada por su cercanía a la Vía Láctea, dado que su estructura central apunta a que podría tratarse de una galaxia espiral. Esto mismo sugiere que la Pequeña Nube de Magallanes no orbita en torno a esta magna galaxia que nos contiene, que por lo demás tiene un diámetro aproximado de 100.000 años luz.

en algún punto de la tierra y son capaces de entregar información valiosa de las costumbres de aquel tiempo. Se puede decir que la historia de la Tierra y del hombre no tienen sentido si no es vista desde una óptica evolutiva. De igual forma, se pueden recoger los cadáveres y los mensajeros del Universo y entender su lenguaje para poder descifrar su Naturaleza. ¿Cómo entender mejor la evolución del Universo? ¿Cómo saber su edad? ¿Tuvo un origen o es eterno? Gamow vislumbró la idea sugerente de una radiación electromagnética hablada por un Universo recién nacido. Una luz residual testigo de los primeros instantes del Universo que ayudaría a descifrar estas preguntas.

El Universo tuvo un origen

La luz es testigo de hechos pretéritos. ¿Por qué sabemos que el Universo tuvo un origen? Precisamente por la cualidad de mensajero estelar de la luz. Más bien, es la prueba irrefutable del comienzo. Sabemos de la composición de las estrellas porque su luz nos susurra sus entrañas; el espectro de luz que engendra un átomo de hidrogeno es distinta de la luz de un átomo de helio.

¿Qué sabemos del origen? Hasta ahora se ha logrado comprender con bastante certeza lo que empezó a ocurrir luego de la primera centésima de segundo aproximadamente, antes de eso, no obstante, no se puede asegurar nada con total seguridad. Antes de ese tiempo casi insignificante, es un momento de la historia cósmica inextricable e incluso misterioso para las mismas matemáticas. ¿De dónde surgió? ¿Qué había antes? Por un lado, se puede encontrar la opinión de un físico-matemático como Edmund Whitaker, quien afirma que la ciencia no es capaz de decir nada acerca de la creación misma ni del destino final del Universo[10]; que prácticamente hay un límite hasta donde podemos acceder mediante el método científico, ya que su precisión está restringida a los hechos afectos a la experimentación. Aun así, por otro lado, hay aventurados que se atreven a imaginar más allá de las certezas, en múltiples *bingbang*s, en multiversos, en la energía del vacío o en que el tiempo antecedió a la creación.

Se puede decir que en la primera centésima de segundo la temperatura del Universo fue de unos cien mil millones de grados Kelvin (10^{11} °k), una temperatura tan elevada que ni siquiera los átomos podían existir. En consecuencia, la materia como la conocemos, agrupada en galaxias y planetas, se encontraba despedazada en sus componentes más fundamentales y diminutos. En ese Universo primitivo todo era una sopa indiferenciado de materia y radiación. Según Steven Weinberg, las partículas más abundantes en aquel instante eran los electrones, positrones, neutrinos, antineutrinos y fotones; mientras que el número de partículas nucleares era pequeño, aproximadamente un protón o neutrón por cada 1.000 millones de fotones, electrones o neutrinos[11]. Es decir, la radiación era superior a la materia. A partir de un poco después de los tres minutos de existencia se produjeron las condiciones necesarias para la nucleosíntesis, en otras palabras, el momento en que se nacieron los primeros núcleos estables de hidrogeno, helio y algunas trazas de litio. Sin embargo, cuando ese núcleo formado por protones y neutrones fue capaz de capturar los electrones que revoloteaban alrededor, aproximadamente 380 mil años después, recién ahí, podemos hablar de la existencia de un átomo como tal.

Luego de esos 380 mil años, el nacimiento del átomo no fue el único evento importante. Aquí es preciso recordar la sugerencia de Gamow sobre aquella radiación residual, en tanto el enlazamiento de los electrones y los núcleos hizo posible la liberación de los fotones que incansablemente colisionaban con las otras partículas subatómicas. En este instante los fotones fueron libres para transformarse en los mensajeros del Universo. Esos fotones que se eyectaron sin perturbación hacia todas direcciones. Hoy es posible verlos bajo el nombre de *Radiación de Fondo de Microondas* y fue descubierta por Penzias y Wilson en la década de 1960. En ese instante casi primigenio poseían poderosa energía, pero al día de hoy pareciera que viajan agotados, puesto que su energía corresponde a la región de microondas del espectro electromagnético.

Ya hemos comprendido ese lenguaje y se transformó en una prueba irrefutable del origen del Universo, a saber, una explosión violenta. A pesar de su calidad de mensajero cósmico, la luz del Fondo de Microondas nos habla a partir de un tiempo posterior al origen, pero del origen mismo no es capaz de decirnos nada. Si bien, nos dice que hubo un origen y que existe una evolución, aun así, existe la posibilidad de que haya múltiples inicios. Es decir, un Universo que quizá cumpla ciclos de vida y muerte para volver a revivir una y otra vez. Aunque, a pesar de que todo apunta a que seguirá expandiéndose aceleradamente sin encontrar un límite, tal vez, el modelo que se ha utilizado no sea el correcto para las condiciones exóticas que se presentan en el origen y en el final. Eso abre el camino a la imaginación.

Los fotones ya dejaron de ser esas partículas exóticas que atormentaban la mente de Huygens o Newton y que mantuvieron ocupado el ingenio de Einstein y Richard Feynman. Si para el siglo XIX y XX, el fotón fue su noble mensajero, quizá para el siglo XXI sea desplazado por otros emisores. ¿Cuáles serían estos nuevos emisores? Los neutrinos y las ondas gravitacionales, ellos son los elegidos. Estos, al igual que la luz, pueden ser mensajeros, pero de instantes muchos más cercanos al Bing Bang. El neutrino es una partícula de masa casi nula y una onda gravitacional es una perturbación del espacio. Los neutrinos han sido llamados los fantasmas del universo, porque prácticamente no interactúan con la materia. La materia es casi invisible para ellos. Pueden atravesar la Tierra completa sin ni siquiera perturbarse. En este sentido, los neutrinos que se desplazan en este minuto a través de nosotros son los mismos que acompañaron a los fotones cuando el Universo era apenas un niño, pero con la gran diferencia que en su viaje se mantuvieron indelebles. Por lo tanto, nos permitirán mirar más allá si logramos entenderlos. De igual forma las ondas gravitacionales, pero mediante otro mecanismo, nos entregarán información de procesos cósmicos en donde la luz es muda. Las ondas gravitacionales nos podrían hablar de colisiones de colosales agujeros negros o del mismo Bing Bang.

Sin duda, podemos afirmar que la luz nos ha ayudado a desvelar la naturaleza del Universo y, a pesar de que la era del fotón culmine, nadie podrá renegar de los mensajes que una vez nos legó: el universo tuvo un inicio y los átomos que existen allá afuera son los mismos que forman nuestras entrañas.



Notas

1. Si se quiere saber más sobre el origen de la masa y de la opinión de Frank Wilczek, leer su obra *La Ligereza del Ser: masa, éter y la unificación de fuerzas*. Madrid : Planeta, 2009.

2. Los fenómenos producidos por la luz son: Reflexión, Refracción, Interferencia, Difracción, Polarización y Efecto fotoeléctrico.

3. Consiste en que un rayo de luz, cuando viaja entre dos puntos, siempre ocupa el tiempo mínimo en recorrerlo y por ende la mínima distancia.

4. Richard Feynman, *Seis piezas fáciles: la física explicada por un genio*. Madrid : Planeta, 2015. Pág. 64.

5. El efecto fotoeléctrico es causado por el desprendimiento de electrones de una superficie metálica cuando un haz de luz incide sobre él. Esto depende de algunos factores: a menor longitud de onda de la luz (mayor energía) los electrones son despedidos con mayor velocidad y al aumentar la intensidad es mayor la cantidad de electrones desprendidos

6. Hasta antes del 2014, el Supercumulo Local había sido la estructura cósmica más grande conocida. Sin embargo, astrónomos de la Universidad de Hawái lograron visualizar que somos parte de una estructura más gigante y que la nombraron Laniakea (en hawaiano significa cielo inconmensurable). Es una colección de aproximadamente 100.000 galaxias que se extiende unos 400 millones de años luz.

7. No olvidar que en esa fecha el Universo conocido era la Vía Láctea, es más, hasta ese entonces se creía que la Galaxia de Andrómeda era una nebulosa que se encontraba al interior de la Vía Láctea.

8. George Gamow, *La creación del Universo*. Barcelona : RBA, 1993. Pág. 45.

9. Einstein propuso una constante cosmológica con el objetivo de obtener un modelo de Universo estático. Esta constante o fuerza repulsiva vendría a equilibrar la fuerza de gravedad, sin la cual toda la masa existente colapsaría.

10. Edmundo Whittaker, *El principio y fin del mundo*. Buenos Aires: Emecé Editores, 1945. Pág. 21.

11. Steven Weiberg, *Los tres primeros minutos del universo.* Madrid: Alianza Editorial, 2013. Pág. 117-118.


LITERARIAS

El mar de Rodó

Josep Verdura
Grupo de Estudios J. D. Gómez Rojas

Un importante síntoma de la decadencia de estos tiempos es la instantaneidad con que buscamos satisfacer nuestras experiencias. Todo se ha vuelto demasiado veloz, los días se suceden sin dirección alguna, queda una rutina vacía y acaso fugaces placeres.

No sabemos, ni siquiera nuestros padres lo supieron, desarrollar nuestras inclinaciones espirituales. De algún modo, hemos perdido la posibilidad de conocernos y de integrarnos al resto. Todo lo contrario ocurre; vamos mutilados por el mundo, operamos en su dimensión más individual, vana y pasajera, como si la pérdida de algún sentido nos impulsara a centrarnos sólo en la apariencia bella de los cuerpos humanos, en la posibilidad de sus placeres inmediatos, en darle qué consumir y cómo satisfacer su irresistible erotismo. Algunos dirían algo así: hedonismo nihilista.

Ante esta pérdida de profundidad de las cosas, ante esta desintegración y vacío que pareciera quedar tras el raquítico goce, un libro brillante otorga el favor de iluminar un sendero, una sencilla, pero honda doctrina de pensamiento allí se expone a través de un lenguaje rico y transparente. *Motivos de Proteo*, del uruguayo José Enrique Rodó, contiene un verdadero tratado de gimnasia espiritual, como bien inspirado está en el alma de los antiguos griegos. En él todo es sustancia enriquecedora, que busca abrir las puertas cerradas de cada espíritu para despertar en él la mayor vitalidad posible. El propio título ya evoca la profundidad de una idea con el que se quiere significar al ser humano, y en el fondo, a todo lo que lo rodea.

Proteo fue un antiguo dios marino que los mitos retratan subordinado a Poseidón y como rey de cierta región egipcia. Su propio nombre sugiere el aspecto primordial

que tenían las aguas como origen del mundo para la imaginación de muchos pueblos de la antigüedad, como potencial contenedora de todas sus formas y posibilidades. Es por ello que Homero cuenta que Proteo, como divinidad marina, poseía el don profético, y además, para evadir a aquellos que quisieran capturarle y pronosticar el futuro, podía transformarse literalmente en cualquier cosa. Multiformidad, infinita capacidad de renovación, esos eran sus dones, los mismos que Rodó vio en el alma humana: "cada uno de nosotros es, sucesivamente, no *uno*, sino *muchos*", escribe, y con esa convicción nos enseña una filosofía para explorar nuestra interioridad, revelada como portadora de una multitud de impulsos y motivaciones, exuberante en sus ansias de llenarse a sí misma y derramarse hacia el resto, de entregarse como de un cántaro a otro, colmado de disposiciones vitales latentes, pero oscuras, muchas veces escondidas e inconscientes, en espera de que la voluntad las desarrolle y las consuma. La atmósfera de la obra es la del enaltecimiento a la vida y del interminable fortalecimiento del carácter, encausado para enfrentarse al paso del tiempo, conteniéndolo en el florecimiento de sus propias facultades.

Una de las fábulas más sugestivas con que Rodó articula su libro retrata precisamente este incesante ejercicio, esta disciplina para el brote y la maduración de las inclinaciones del alma. En ella, antes de situar a un héroe o a un gran espíritu humano, pone como protagonista a un sencillo niño. Se fija en su curiosidad, en la inocencia con la que se entrega a sus preferencias, es decir, en la confianza para buscar y experimentar estímulos que incrementen su vitalidad. Es por ello que si una frustración repentina acaba con el juego que lo deleitaba, esta ansia de buscar nuevos impulsos lo llevará permanentemente a descubrir otro juego con el que podrá hacer fluir sus gustos, estimularlos, desarrollarlos, sentirse a sí mismo y a las cosas, para guardar ricas experiencias, para vitalizarse. "¡Sabia, candorosa filosofía!", escribe, "digna de almas fuertes, que enseña que del mal irremediable ha de sacarse la aspiración a un bien distinto de aquel que cedió al golpe de la fatalidad". Tanto el dolor como el error, que atraviesan toda vida, quedan justificados, pues ellos no son sino medios, indicios para virar de rumbo y ejercitarse en nuevas experiencias enriquecedoras: "A la vocación que fracasa puede suceder otra vocación; al amor que perece puede substituirle un amor nuevo; a la felicidad desvanecida puede hallarse el reparo de otra manera de felicidad…". Como los océanos primordiales, nuestro espíritu posee inagotable fuente de posibilidades para la creación, para el desarrollo de sus facultades, tanto físicas como mentales, para el ensanchamiento de nuestra comprensión del extraño universo que el individuo y su sociedad habita: "¡Cuánto podría decirse de las aptitudes ignoradas por quien las posee; de los tesoros ocultos que, en momento oportuno, surgen a la claridad de la conciencia y se traducen en acción resuelta y animosa!".

Lamentablemente tan alta estima por el desarrollo humano no se encuentra contemplada en la idea que tenemos sobre la organización social. Es más, a nivel oficial, pareciera atentarse en contra precisamente de ese desarrollo, inhibiendo multitud de potenciales aptitudes para la integridad del individuo y de sus colectividades. No sólo las condiciones materiales son terriblemente desiguales entre unos y otros, sino que nada se hace para atenuarlas una vez ingresados a sus instituciones. Ellas parecieran fomentar,

más bien, la oposición entre las personas y no la confluencia de sus intereses para la cooperación voluntaria y solidaria, pues la escuela y la academia, en vez de ser plataformas para el desarrollo integral, son planteadas como campos de competición individual donde criterios casi netamente vinculados al éxito económico privado evalúan, marginan y discriminan las trayectorias personales de cada uno. Todos, sin embargo, se igualan en que la vida se les pasa muy rápido buscando cómo ser consumida, pero fácilmente, a través de placeres instantáneos, rápidamente digeribles, como si el medio social impuesto nivelara, pero siempre reduciendo, comprimiendo. Las disposiciones espirituales pueden ser en realidad muy amplias y requerir de cierta preparación y disposición que permitan su efectiva consumación, por lo que en sociedades tan volátiles se conviertan en caminos largos y ásperos que no todos están dispuestos a recorrer. Así, las artes, las ciencias, el ejercicio deportivo, todas aquellas disciplinas que aportan sustancias al espíritu, si no son cultivadas en exclusivos centros de enseñanza, carecen de cualquier seriedad cuando son impartidas en la regular. La facultad crítica, que nace del paulatino conocimiento de los hechos históricos, de las investigaciones científicas y del devenir del pensamiento, es suprimida. Insípida, demasiado insustancial y fragmentada es la visión con que se les da forma a las personas.



Sin embargo, no sabemos qué se oculta bajo las aguas que apenas superficialmente vemos. La conciencia desconoce el remoto mundo de sus profundidades. Rodó por ello se dirige a cada individuo en cuanto tal, con todo su universo interior inexplorado, pero latente, para despertarlo lo más posible con la convicción de que en su florecimiento encontrará un rumbo, una dirección por donde transitar. Rodó mismo comenta, como también Barrett, que lo más rescatable de la obra es que ella misma está en permanente devenir, pues no es una doctrina moral específica, ni un manual para orientar al alma, sino que tan sólo nos desata las manos para obrar libremente. “O es perpetua renovación o una lánguida muerte nuestra vida”, escribe, y nosotros deberemos buscar, con la multitud de nuestros impulsos, dónde hacerla florecer, para que plena nuevamente se transforme y se convierta, una y otra vez:

“Perseveramos sólo en la continuidad de nuestras modificaciones; en el orden, más o menos regular, que las rige; en la fuerza que nos lleva adelante hasta arribar a la transformación más misteriosa y trascendente de todas… Somos la estela de la nave, cuya entidad material no permanece la misma en dos momentos sucesivos, porque sin cesar muere y renace de entre las ondas: la estela, que es, no una persistente realidad, sino una forma andante, una sucesión de impulsos rítmicos, que obran sobre un objeto constantemente renovado”.

FIEBRE DE SÁBADO POR LA NOCHE

Ismael Rivera

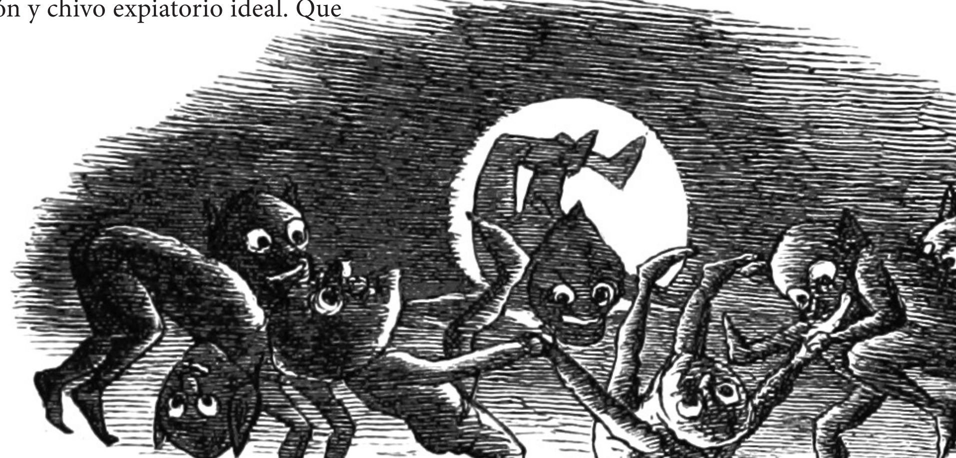
Cuando a una sociedad la educas en la ignorancia que entregan las luces de neón, cuando el gran evento del fin de semana es el nuevo mall donde poder gastar la plata que no se tiene, cuando a las “fuerzas del orden” les cubres lo que para el resto de la sociedad es un lujo y no un derecho, como la educación, el techo y la salud, has sabido crear un monstruo.

Has creado las condiciones perfectas para que exista un guardián desclasado, ávido de defender tus intereses y no los de sus pares, le has asesinado el sentido de comunidad. No existe la empatía, simplemente no es posible. La determinación social, a pesar del aparataje, persiste. ¿Cómo no entender entonces la confusión de algunos que creen que el paco es el enemigo? Los carabineros, tanto como los “reaccionarios”, son un síntoma del alcance que han logrado con su división. Importantes personas, en sillones importantes, con importantes reuniones, de derecha y de izquierda sin más, hacen que en las calles se enfrenten quienes nada van a ganar. Mientras, son favorecidos por las leyes, y quienes les guardan la espalda, peones forjados por esta ignorancia, se transforman en la carne de cañón y chivo expiatorio ideal. Que el hambre se encargue de los pobres, y que dios se apiade de los hambrientos, que se comerán entre ellos.

El problema es que dios se sentó a la mesa de quien le podía dar más cuerpo y más sangre, y ahí se quedó empachándose de gusto. Y hoy la política no es más que un *reality show*, y entre la urgencia de pan y el miedo inculcado, impávidos vemos la risa del lleno, las manos que se lavan bajo el agua ahora privada, nunca más privada de dueños.

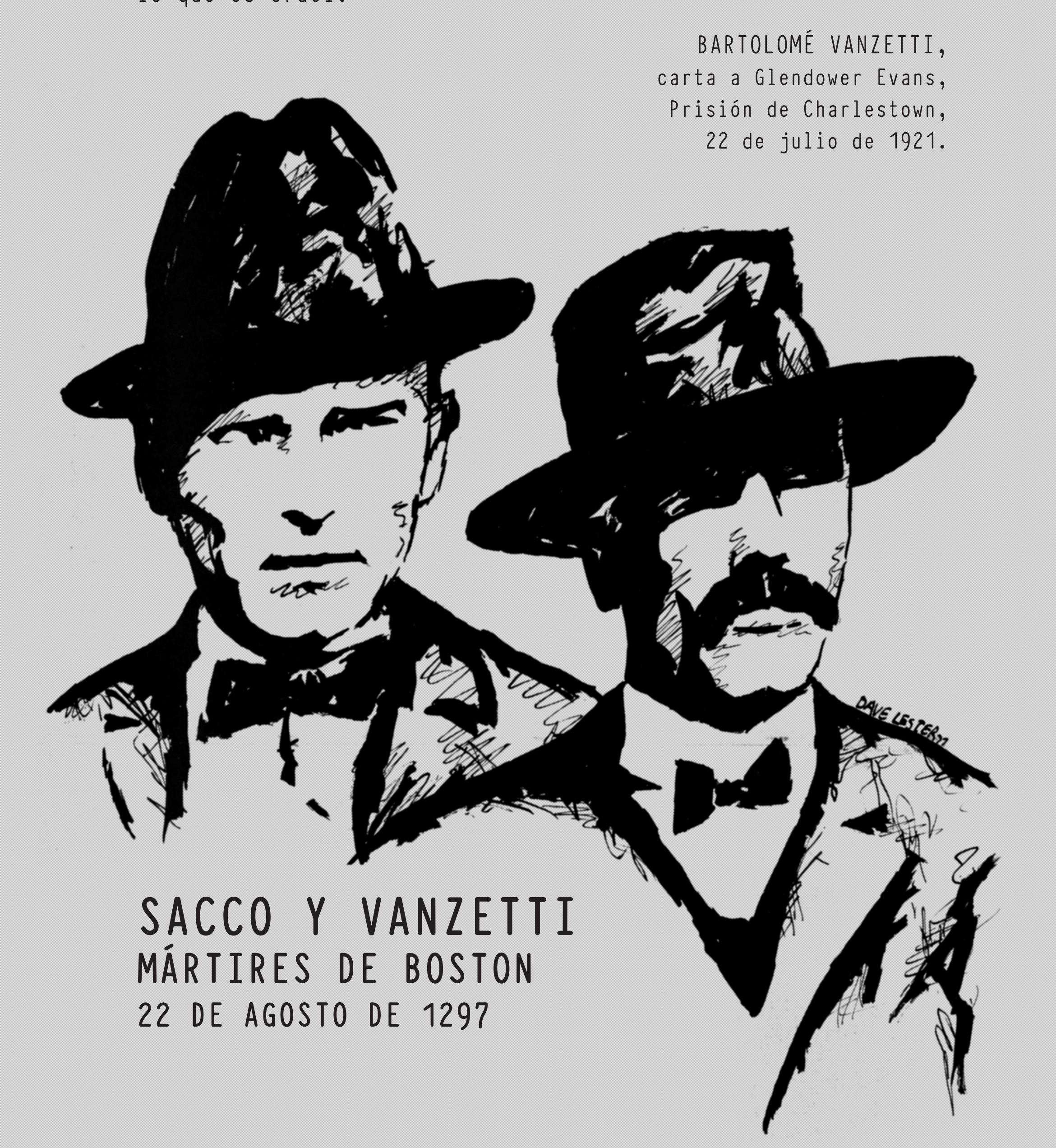
¿Se sorprenderán realmente cuando todo esto explote?

Espero que no, es lo que han sembrado pacientemente. Pacientemente entonces deberán aguantar el desborde de la rabia, pacientemente, verán cómo el veranito de san juan es más que un clima favorable a sus negocios. Pacientemente nosotros, cansados de ser nadie y de esperar nada, calle a calle iremos tomando lo propio, con el corazón en una mano y con el machete a la contra, con odio y ternura por igual, reconociendo en los ojos del otro el mismo brillo. Que tiemblen los dorados cimientos inmobiliarios, que sigan resplandeciendo sus luces de neón, que acá ya sabemos que el brillo plástico solo engaña a una urraca sedienta de nido.

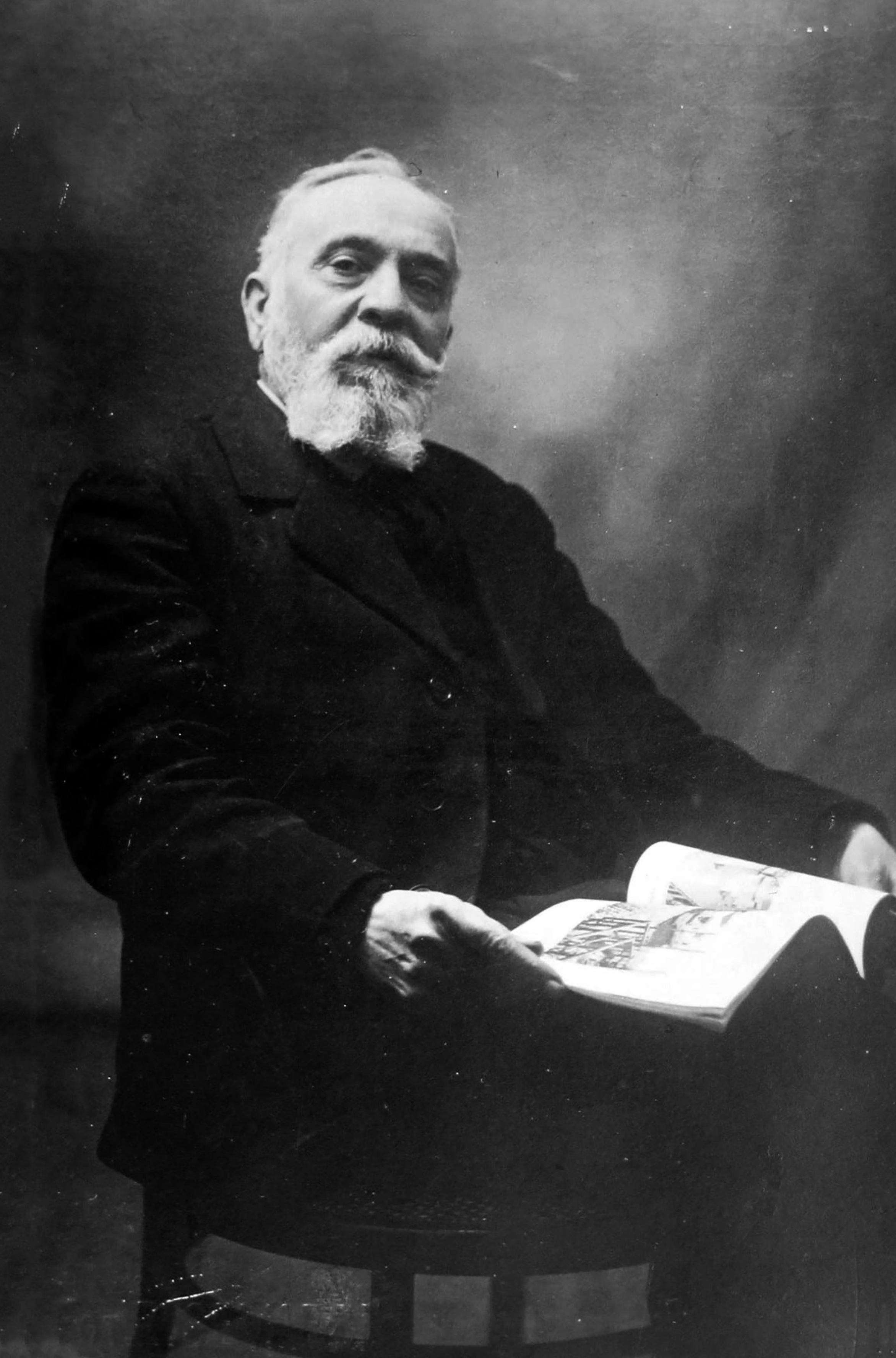


Me recuerdo: era una noche sin luna, pero estrellada. Estaba sentado sólo en la oscuridad. Estaba triste, muy triste. Con la cabeza entre las manos comencé a mirar las estrellas. Sentí que mi alma tenía ganas de huir de mi cuerpo y debía hacer un esfuerzo para retenerla en mi pecho. Sí, soy hijo de la Naturaleza y soy tan rico que no tengo necesidad de dinero. Y es por eso que dicen que soy un asesino y que me condenan a muerte. ¿La muerte? No es nada. Es la injusticia lo que es cruel.

BARTOLOMÉ VANZETTI,
carta a Glendower Evans,
Prisión de Charlestown,
22 de julio de 1921.



SACCO Y VANZETTI
MÁRTIRES DE BOSTON
22 DE AGOSTO DE 1297



Debates y problemas del anarquismo italiano en el exilio:

Antología de Felice Vezzani

Jorge Canales
Introducción, selección y traducción

Felice Vezzani, pintor de pincel y de brocha gorda, fue uno de esos tantos anarquistas italianos que poco aparecen en las crónicas del movimiento libertario de la península, pero que cumplieron un papel fundamental en la formación y consolidación de la base ácrata de lengua italiana alrededor del mundo.

Felice nació el año 1855 en Novellara, un pueblo de la provincia de Reggio Emilia, ubicada en el centro norte de Italia, hijo de una hilandera y de un comerciante ambulante de quesos. En la primera mitad de los '90 pasó al anarquismo desde el socialismo, y por entonces se radicó cuatro años en Sudamérica, participando activamente del movimiento y de la prensa libertaria en lengua italiana de São Paulo y Buenos Aires. En 1897 volvió a Italia, donde se convirītió en uno de los principales agitadores contra el *domicilio coatto* – un eufemismo para las relegaciones – y la represión que el gobierno actuaba desde hacía años sobre el movimiento anarquista y socialista de la península. Debiendo huir del país acusado de "delitos de prensa", ya en 1899 se estableció en París. Ahí, Vezzani jugó un rol de primer orden en la coordinación de los anarquistas italianos de

esa ciudad con varios grupos de lengua italiana esparcidos por el planeta. Su casa, además de recibir a anarquistas prófugos de la justicia burguesa de la península, se convirtió en un lugar de encuentro y en el punto de referencia parisino para la formación de las redes del anarquismo italiano "transnacional". Fue cercano a Errico Malatesta, Virgilia D'Andrea, Luigi Fabbri, Armando Borghi, Camillo Berneri y Jean Grave, entre otros, y colaboró en una infinidad de periódicos anarquistas de lengua italiana publicados en el Reino de Italia, en el resto de Europa y en América, entre los que se cuentan *L'Avvenire* de Buenos Aires, *L'Adunata dei Refrattari* de Nueva York, *Germinal* de Chicago, *Il Risveglio* de Ginebra, *Volontà* de Ancona, *Fede!* de Roma y *Fede!* de París, sólo por nombrar algunos. En esta ciudad, hacia 1927, junto a Fabbri, Berneri, Ugo Fedeli y otros, fundó *La Lotta Umana*.

La producción de escritos políticos de Vezzani cuenta decenas y decenas de artículos, además de un folleto, aunque su pluma exploró también la poesía y la dramaturgia. Publicadas en los medios ácratas, algunos poemas de su época menos madura y cuatro obras de teatro nos han quedado como su legado literario. Su labor artística se extendió además a la pintura, aún cuando son muy pocas las obras originales que se conocen del anarquista. No obstante, se sabe que, en todas las ciudades donde vivió, el artista libertario se ganó la vida pintando retratos y haciendo reproducciones de pinturas originales, además de dedicarse a la pintura de decoración y, eventualmente, a pintar casas.

En fin, luego de una agitada vida de exilio, de persecuciones y de activa propaganda, Vezzani murió en el invierno parisino de 1930.

***

En la pequeña y parcial antología que aquí presentamos, hemos incluído cuatro escritos del pintor anarquista. El primero de ellos es una selección del único folleto que publicó, *Alle madri d'Italia*, aparecido en Bruxelles en 1899, manifiesto de profundas convicciones antimilitaristas que hacía un sentido llamado a las mujeres italianas a impedir que sus hijos se enrolaran en el ejército italiano, responsable de una de las más grandes matanzas de movimientos populares en Italia durante el año anterior. El segundo texto es "Alto là", un artículo aparecido en el periódico ginebrino de Luigi Bertoni luego del regicidio de Humberto I, en 1900, y que polemiza con los anarquistas italianos que condenaron la acción de

Gaetano Bresci, el ajusticiador del rey. Los otros dos textos aparecieron en *Germinal*, periódico de lengua italiana aparecido en Chicago hacia fines de los años '20. El primero, "L'equivoco comunista", es una crítica a la ceguera de los defensores del régimen ruso y, a la vez, un llamado a abrir los ojos. El segundo, "L'infezione", muestra un Vezzani convencido de la necesidad de extirpar el fascismo del seno del pueblo italiano y con los medios que sea posibles.

A LAS MADRES DE ITALIA (FRAGMENTOS)

(Felix Vezzani, *Alle madri d'Italia,* Bruxelles, Bibliothèque des "Temps Nouveaux", 1899, trad. del compilador)

"Tengan el coraje de seguirles en su carrera, vuestros nacidos, paso por paso: helos ahí, comienzan a ser grandecitos, es la edad en que su mente se abre, su fisico se desarrolla, tienen necesidad de instrucción, de aire, de movimiento; pero para las necesidades de la vida deben sacarlos de la escuela para encerrarlos en las fábricas, o deberán arrastrarlos a las fatigas del campo. Tienen veinte años, podrían dar alguna ayuda a los padres, y he aquí que el gobierno los reclama para someterlos a la vida militar, donde soportarán inauditas fatigas, atroces insultos y prepotencias, despiadados castigos; se embrutecerán bajo la disciplina y en la vida abominable y corruptora del cuartel.

¿Tienen ustedes una idea, oh madres, de esta vida perversa, llena de tormentos, de peligros, de perversiones físicas y morales, de esta escuela del asesinato? ¿Saben ustedes cómo en esos infiernos malditos, que llaman cuarteles, son tratados vuestros hijos?

Es allí que deben soportar todas las injurias más bajas, más viles y más brutales de los superiores, sin poder decir palabra, sin hacer un movimiento, porque por una sola palabra son años de reclusión, por un solo gesto puede ser la fusilación.

Se debe sufrir y callar, comprimir todo impulso de dolor y de indignación.

Se deben soportar todas las fatigas de los ejercicios oprimentes, de las largas marchas, bajo el sol quemante, cargados como mulas y ¡ay!

a quien se cansa; se debe obedecer siempre, renunciar a la facultad de razonar, porque sólo el superior tiene el derecho a razonar y solo su razonamiento es justo, sobretodo cuando es injusto.

En tal modo un hombre se pervierte, se reduce al estado de bruto.

¡Y todo esto para tener un ejército apto para defender la patria!

¿Pero qué cosa es la patria que los jóvenes son llamados a defender?

¿Son las tierras? Pero ellas son de los ricos; ¿las casas? Son de los ricos; ¿las ferrovías? Son de los ricos; ¿los productos del suelo y de las industrias? ¡Son también ellas de los ricos!

¡Los trabajadores no tienen nada, fueron despojados de todo; no tienen sino miseria!

Es por tanto la patria de los ricos la que los soldados defienden, para mantener en la miseria a los trabajadores. Es la usurpación, el robo que se esconde bajo el nombre de patria y por el cual la juventud es llamada a masacrar y a hacerse masacrar.

¡Y ustedes, oh madres, que crecen vuestros hijos con tanto amor, se enterarán un día que fueron usados como instrumentos de odio feroz, como carniceros de sus hermanos, contra los cuales habrán sido forzados a preparar el fusil, a disparar el cañón!

Cuando el gobierno se haya servido de ellos a su antojo, como defensores de los ricos y asesinos de los pobres, se los restituirá, salvo por el derecho de volver a llamarlos en caso de necesidad.

De regreso a casa, ahí los tienen en búsqueda de trabajo, ahí en la lucha por la existencia. ¡Ahí los tienen trabajadores, ahí los tienen llevados, por las leyes de naturaleza, a amar, a formarse una familia propia, ahí los tienen en la terrible lucha por su existencia y la de sus familias! Ahí los tienen de cara a los peligros de la desocupación, ahí de cara a la competencia, ahí contra la avidez de los patrones.

Si desocupados es la muerte de hambre, ocupados es la existencia arrancada a penas, es la privación y la miseria por insuficiencia de ganancia.

El antagonismo entre trabajadores y patrones determina, en momentos dados, conflictos y ahí los tienen en huelga, ahí en el peligro de ser condenados por un tribunal obediente a los ricos o fusilados por los hermanos, en uniforme, obedientes a los oficiales.

¡He aquí la suerte de vuestos hijos, o madres!"

* * *

[...]

“Pero ¿qué podemos [hacer] nosotras? Responderán, oh madres, ¿qué podemos nosotras débiles criaturas, pobres desamparadas, esclavas nosotras también de toda miseria y de toda prepotencia?

Ustedes pueden todo: en ustedes hay una fuerza en gran parte oculta a ustedes mismas, una fuerza contra la cual ninguna violencia organizada puede vencer ni resistir.

Son ustedes quienes enseñan a vuestros hijitos las primeras palabras, ustedes quienes despiertan en ellos los primeros sentimientos de afecto, las primeras percepciones del bien y del mal; ustedes quienes les inculcan una moral, quienes les dan, como pueden, una educación.

Pues bien, ustedes crean sus hijos, los futuros ciudadanos, física y moralmente.

Ustedes pueden hacer de ellos esclavos, como pueden hacerlos hombres libres.

Si ustedes prefieren que sus hijos sigan siendo las víctimas de los prepotentes, resignados al hambre, destinados al fusilamiento, dejen que crezcan con el sentido del miedo y del respeto a quien manda; pero si quieren que ellos puedan gozar la vida, sacando de su trabajo todo cuanto es necesario para satisfacer todas sus necesidades, enséñenles a despreciar a quien vive del trabajo ajeno, enséñenles a no obedecer nunca a ninguna autoridad, a ninguna orden, porque quien manda es el enemigo de quien trabaja.

Ustedes que aborrecen el esparcimiento de sangre, recuerden que existe una ley injusta, impuesta precisamente por quien manda, la cual obliga a todos los hombres sanos a aprender a matar y los obliga, a menudo, a matar a sus hermanos.

Esta ley es la ley militar.

Pues bien, inculquen en vuestros hijos, desde pequeños, el odio contra el militarismo como les inculcan el odio hacia el asesinato.

¿Amarían ustedes que vuestros hijos fueran asesinos? ¿Enseñarían ustedes que es su deber asesinar a otros hombres?

¡Jamás! Estoy seguro. Pues bien, el soldado es peor que el asesino.

Éste puede matar a un símil en un momento de exasperación, en un momento en el que se le es quitado el uso de la razón; mientras el soldado mata a sangre fría y en la plenitud de sus facultades mentales a un hombre

que no conoce, que no le ha hecho nunca nada malo, mata porque otro que tiene hilitos dorados en la gorra y en los brazos le ordena matar.

Digan, oh madres, si una señora bien vestida, con perlas en el cuello, encajes de oro y plumas en el sombrero las parara e indicándoles mujeres que piden una moneda más al patrón para sus fatigas les dijera: ¡tomen este fusil, maten a aquellas mujeres! ¿Obedecerían ustedes?

¡Jamás! Estoy seguro.

Pues bien, ¿no es el mismo caso de vuestros hijos que obedecen a un señor vestido más elegantemente que ellos, con el grado de oficial, el cual los manda a disparar contra los pobres obreros, que reclaman el derecho a la vida?

¿Por qué los hijos vuestros deben obedecer a ese mandato? ¿Por qué deben asesinar sus hermanos, por qué les deben impedir hacerse pagar por el patrón, deben ayudar a la policía a arrestarlos y encarcelarlos?

Consideren que si somos todos pobres lo somos porque vuestros hijos sostienen a los ricos con el fusil en la mano, sin pensar que mañana, cuando vuelvan a sus casas, otros soldados apuntarán contra ellos el fusil si osaran reclamar el derecho de vivir.

Son por tanto vuestros hijos, los soldados, que dan la fuerza a los enemigos nuestros, a los enemigos vuestros, oh madres, a aquellos que nos desangran y nos pisan, a aquellos que quieren hacernos morir de hambre.

Que sean, por tanto, dirigidos todos los esfuerzos de quien tiene sentido de humanidad a quitar de las manos de los poderosos el instrumento de su poder: el soldado".

***

[...]

"Ustedes, oh madres, ustedes mujeres que por un convencionalismo tonto y maligno fueron llamadas el sexo débil, demuestren vuestra potencia al sexo fuerte; sí, al sexo fuerte sólo en el inclinarse delante al patrón, en prestar su brazo a la autoridad como un abyecto sicario, en ir al encuentro de la muerte por quien lo desangra y lo pisa, sin ser nunca capaz de levantar la mano contra los opresores.

Que sea vuestra acción, vuestro coraje, oh madres, lo que regenere a estos varones esclavos, quienes pretenden serles superiores, pretenden tenerlas por sus esclavas.

Fueron las mujeres quienes en Pavía se lanzaron sobre la vía férrea y quitaron los rieles para impedir que los soldados fueran mandados a la masacre africana; fueron las mujeres quienes en Milán enfrentaron a la caballería, pegándose a las riendas de los caballos, para llamar a los soldados a la solidaridad con los hermanos obreros.

Que este espíritu de horror por la carnicería y de amor por la causa obrera se extienda a todas las madres, a todas las mujeres, que lo comuniquen a sus hijos, a sus hermanos, a sus parientes y el gran obstáculo que hoy se erige contra el proletariado, el militarismo, se derrumbará.

La voz de mando de los oficiales será vencida por la voz del amor de las madres; la obediencia, el miedo y la inconsciencia que hoy mantienen al joven esclavo de la disciplina militar cesarán; el soldado no querrá más ser enemigo del trabajador, sino que será su más potente aliado y entonces se proclamará la huelga militar.

¡El soldado cumplirá entonces su verdadero deber!

Le han hecho creer que es su deber obedecer al mandato de los superiores, quienes lo conducen a la carnicería, a la muerte. ¡No! El deber de todos los hombres es amarse y socorrerse, el deber de todos los hombres no es dar muerte sino procurar la vida.

Le han hecho creer en el honor de la bandera; pero la bandera no es más que un harapo, si luego este harapo está manchado con sangre constituye un deshonor para quien lo porta y para quien lo sigue.

El honor está mucho más alto que un harapo, el honor está en el actuar como hombres y no como brutos, está en el actuar como hermanos y no como asesinos.

Se rechacen por tanto estas mentiras desvergonzadas que esconden el delito, estas mentiras que una banda de desvalijadores de bancos, de politiqueros, de aventureros, de explotadores del trabajador, de jinetados y de condecorados va gritando y enseñando para empujar al hermano contra el hermano, con el objeto de mantenerlos esclavos de la miseria, del hambre y del plomo para gozar ella, esta banda maldita, todas las riquezas y todos los placeres.

Díganla ustedes, oh madres, la verdadera palabra del deber y del honor, digan ustedes, a vuestros hijos, la palabra regeneradora del amor.

Separen a vuestros hijos de los maestros de la mentira, del odio, del asesinato, arránquenlos de las garras de los carceleros que los mandan,

arranquen de sus manos las armas homicidas, empújenlos a los brazos de los hermanos trabajadores.

***

Apuren, apuren, oh madres, este día solemne en el cual el soldado botará el fusil y se alineará con los hermanos de fatigas.

Entonces, oh madres, no tendrán más que temer que vuestros hijos sufran el hambre o que la desesperación los empuje al suicidio, no tendrán más que temer que sean perseguidos o condenados o fusilados.

Todos los trabajadores hermanados se liberarán enseguida de cada explotador; se pondrán de acuerdo, todos se asociarán para trabajar con el fin de producir para todos lo necesario para la vida.

A ningún ser humano le faltará el pan, porque el trabajo no dependerá más de pocos especuladores, sino que será ejercitado por todos los trabajadores, para el común bienestar.

Coraje por tanto, oh madres, en nombre de la justicia y del amor, en nombre de la humanidad y del derecho a la vida, cumplan la gran obra de hermanamiento y de paz; y al reino del terror, del hambre y de la muerte sucederá la era de la libertad, del trabajo fecundo, del bienestar para todos".

ALTO AHÍ

("Alto là", *Il Risveglio,* Ginebra, a. I, n. 4, 18 de agosto de 1900, p. 1. Trad. del compilador)

El torbellino de reacción que se ha desencadenado sobre la cabeza de los anarquistas, luego del hecho de Monza[1], y las venenosas invectivas de la prensa burguesa, han tenido la virtud de hacer perder la sangre fría a los compañeros de *L'Agitazione* y de *L'Avvenire sociale*, al punto de inducirlos a hacer declaraciones ni oportunas, ni útiles, ni necesarias en un momento en el que solo el desprecio, la fiereza, el silencio podían responder, porque el procurador real habría impedido poner los puntos sobres las íes.

1. Se refiere al ajusticiamiento de Humberto I, rey de Italia, en junio de 1900, a manos del anarquista Gaetano Bresci, ocurrido en la localidad lombarda de Monza.

Se han sentido llamar asesinos; habrían podido responder: y ustedes son Bava-Beccaris[2]. En cambio han querido defenderse y han impreso que "el partido socialista-anárquico no admite en sus métodos de lucha el homicidio político".

Yo me pregunto si era el caso, en este momento, dado el hecho ocurrido, de salir con una declaración símil; y si ésta no habría tenido el efecto de hacer parecer como jesuítas y viles a los redactores de los dos periódicos mencionados. Nosotros sabemos bien que, teóricamente, no admitimos el homicidio en general, pero esto jamás ha sido objeto especial de un debate ni podía serlo; por lo cual el partido no se ha ocupado en el sentido de establecer cuáles son los asesinatos políticos y si éstos deben admitirse o no.

Nosotros sabemos todavía, sin embargo, que los asesinatos, políticos o no, tienen un móvil, una causa; de aquí es que de esta causa nosotros siempre nos hemos ocupado y nos ocupamos, la cual tiene sus raíces en el organismo político-social.

¿Era posible, en Italia, en este momento, volver a estas causas, examinarlas, sacarle las consecuencias?

¿No? ¡Y bien, entonces era necesario callar sobre el efecto!

Habiendo sólo hablado del efecto, sin poder decir una palabra sobre las causas, se ha caído en una debilidad y lo que es peor, a mi modo de ver, también en una cobardía.

El término es duro, lo reconozco, pero no puedo contenerlo, si bien se trata de compañeros con los cuales he compartido las aspiraciones y un poco también las luchas por la idea anarquista.

Ya que lo que me preocupa es el sentido que adquiere aquella declaración desnuda y cruda, sin una línea de justificación más que alguna injuria a los reaccionarios, a quienes se ha hecho el honor de sacrificar la simpatía queriendo o no, nosotros no podemos sino sentir por Bresci.

Él, este hombre lleno de fuerza y de vida, se ha sacrificado, mientras habría podido vivir con el fruto de su trabajo y gozar además de las pocas satisfacciones que un joven y excelente obrero como él habría podido esperar.

Pero no, él sintió en sí el escalofrío de la rebelión en contra de las innumerbales injusticias que pesaban y pesan sobre su país, en él se

2. Fiorenzo Bava-Beccaris fue el general que dirigió la masacre de Milán de 1898, la que, a su vez, habría inducido Bresci a atentar contra el rey.

sintetizó el dolor, los sufrimientos de millones de proletarios, sintió las indignaciones, las iras incluidas, sintió el indomable impulso de actuar, y actuó.

¿Podemos nosotros unirnos a los reaccionarios de todas las gradaciones y de todos los colores, para condenar al infeliz que está en manos de la justicia burguesa?

¡No, nosotros no podemos y no debemos! Y bien, desgraciadamente las declaraciones de los periódicos de Ancona y de Messina significaban de hecho una alianza con los *humanitarios*, que predican la matanza al por mayor y la rechazan, en el minuto, contra Bresci.

Este es el verdadero significado de aquellas declaraciones y por esto yo las rechazo como también las rechazan todos los compañeros de origen italiano que se encuentran aquí en París.

Pero más allá a rechazarlas, yo digo una cosa más: ¿podían los redactores de los dos periódicos hablar en nombre del partido?

No, ellos no podían hablar de partido, sino que solo podían expresar su parecer como redactores de periódicos y nada más. Si así hubieran hecho, nadie podía cuestionarles el derecho a decir su propia opinión, pero no tenían el derecho de hablar por todos.

También Jean Grave, en sus *Temps Nouveaux*, ha expresado ideas suyas sobre este atentado que además ha explicado, aunque no reprobado, pero se ha cuidado de no hablar del partido, sino que ha hablado por sí mismo, con lealtad y simplicidad, pues él conoce de verdad la idea anarquista y sabe que cada uno actúa solo, por cuenta propia, y no implica ni la responsabilidad ni la adhesión de un partido.

Y así también Bresci; el acto suyo no implica sino a él personalmente, que lo ha llevado a cabo, por lo cual no tiene necesidad de hablar de partido.

Cuando el partido, en su conjunto, actúe en algún sentido, por propósito concordado por aquellos que son anarquistas, podremos hablar en su nombre, pero hasta que el partido anarquista realice su acción en la propaganda, dejando a cada adherente plena libertad de acción y la responsabilidad de sus actos, el partido se debe dejar de lado.

Los compañeros de Ancona y de Messina, escuchando todo el calmor de los reaccionarios resonar en sus orejas, tal vez han tenido el temor que la propaganda se haya comprometido; si es así, como imagino, están en un gran error.

Aquellas invectivas interesadas tienen un día de vida, pasan como los negros nubarrones de los huracanes en tiempos de verano; mientras los sufrimientos del pueblo quedan.

Y este pueblo que por un momento se ha dejado impresionar por los comediantes, mañana reflexionará y encontrará ciertamente que si lo que ahora hace tanto alboroto fue un delito, bien otros delitos se perpetran contra él y a los cuales nadie se refiere, excepto aquellos feroces anarquistas a quienes se han dirigido las flechas de los autores de la masacre de los proletarios.

Comprenderá que estos actos son inevitables, cuando son provocados por el malestar y por la falta de libertad, que aunque la propaganda anarquista tiene su parte determinante, tales actos no dañan al pueblo.

Por lo demás, nosotros debemos meternos en la cabeza que a pesar de cualquier cosa que digamos, la burguesía no renunciará nunca a dirigir su persecución contra todos los secuaces de la anarquía, si puede, porque no son sólo los disparos que ella teme, sino la continua labor de nuestra propaganda.

Y si nuestra propagada tiende a persuadir al pueblo de lo acertado de nuestras teorías, tiende además, no podemos negarlo, a despertar en él el sentimiento de la rebelión contra los males sociales.

Si entre aquellos que se convencen de la necesidad de esta rebelión hay algún impaciente que prefiere actuar aisaldo en vez de esperar que actúen también los demás, nosotros no podemos condenarlo y ni siquiera podemos declararlo asesino; los asesinos son aquellos que vuelven inevitable la ira de los oprimidos.

Concluyo por tanto invitando a los compañeros de Italia a no solidarizar, en este asunto, con los redactores de *L'Agitazione* y de *L'Avvenire sociale*.

F. Vezzani

NOTA DE LA REDACCIÓN:

El artículo de Vezzani, que trata sobre la conducta de los anarquistas frente al atentado de Monza, nos dispensa de publicar nuestro artículo El miedo, sucitado por el orden del día de los supuestos s. a. [socialistas anárquicos] de Roma, y las protestas que tal orden del día ha provocado en los compañeros de Niza, Marsella, París, Londres, etc.

Estamos perfectamente de acuerdo con todo lo que escribe el compañero Vezzani: nosotros debemos limitarnos a investigar las causas y a estudiar los efectos de cada atentado (en el caso actual lo ha hecho la prensa liberal de Europa), dejando las protestas y las lágrimas a los burgueses y a los gobernantes, que atentan todos los días contra la vida de sus obreros y de sus súbditos. Atentados hubieron en todos los países y en todas las épocas más o menos agitadas. La violencia es desgraciadamente una necesidad más o menos inmediata, en las luchas de los oprimidos contra los opresores.

Observamos, a decir verdad, que la conducta de los compañeros de Ancona y de Messina es lejana de ser idéntica a la de los pocos supuestos s. a. de Roma; y esperamos que los compañeros redactores, reconocidos sus errores, continúen la buena batalla contra la reacción y por la propaganda de las ideas.

LA EQUIVOCACIÓN COMUNISTA

(“L’equivoco comunista”, *Germinal*, Chicago, a. V, n. 3, 1° marzo de 1929, p. 1. Trad. del compilador)

Parece que los comunistas aún no se han dado cuenta de la grave equivocación en que han caído.

Hablo sobre todo de los miembros del partido que siguen ciegamente las instrucciones y no de los miembros que no pueden no ser conscientes.

Exceptuando los adeptos recientes, todo el contigente que ostenta el partido comunista viene de las filas del viejo partido socialista. ¿Estos exiliados del socialismo no se quedaron todos entre las filas comunistas, y por qué?

He aquí un punto que es necesario aclarar, antes que nada, para establecer las razones de la separación de los socialistas y de su adhesión al partido comunista, el que no se distinguía de su progenitor sino por las diferencias exteriores, pero no así en los principios fundamentales como la toma de la posesión del poder y la expropiación socialista. Para nosotros anarquistas, que el poder lo queremos destruir, no podía haber

otro punto de contacto con el partido comunista sino en el propósito de abatir el régimen presente del que emergen todas las injusticias, todas las desigualdades, todas las inequidades que aflijen al género humano.

Los exiliados no se quedaron porque no había razones de principio que los dividieran y porque su adhesión al nuevo partido estaba determinada más por el interés de parte de los que tenían necesidad de emerger como los diputados o aspirantes a tales cargos y de no pocos impacientes que estaban empachados con una táctica de remisión, de contradicción y de vileza.

Pasado el primer momento de fogosidad no pocos se percataron del paso en falso que habían dado y retornaron al seno del viejo partido. Tanto más que en el nuevo no habían evidenciado sino una mayor habilidad para simular y un mayor descaro en el mentir, y que a pesar de eso se limitaba a marcar el paso.

El éxito obtenido por el comunismo en los primeros dos o tres años de su aparición después de la revolución rusa se debió a varios factores, en parte independientes de la acción del partido comunista. Primero de tales factores, la necesidad de reaccionar después del trágico engaño de la gran guerra.

Los reclutas que volvían del frente dejaban entrever un estado de ánimo más que propenso a una acción revolucionaria, aún más resuelta gracias al ejemplo ruso. La caída del gobierno en Rusia aparecía como un advenimiento casi milagroso, la constitución de los Soviets era interpretada como hecho demostrativo de que el proletariado era ya árbitro de la situación. Se sentía la fiebre revolucionaria invadir todos los Estados.

Revueltas en Alemania, en Austria, en Hungría, etc., probablemente agrandadas por la fantasía popular y proletaria ansiosa de emancipación. En Italia este movimiento estaba desarrollándose cuando a los primeros llamados del partido comunista siguió la entrada en escena del fascismo.

Hemos visto el execrable desarrollo que tomó después a partir de esta ola de bribones de la reacción, semejante en los métodos a la acción del partido comunista.

Desde los primeros pasos del partido comunista, los más perspicaces y más iluminados tuvieron de inmediato la sensación de un gran montaje,

vacía de consecuencias en el sentido revolucionario. Pero entonces no era fácil y no se estimaba ni siquiera prudente ponerse en contra del movimiento que era al inicio y cuyos resultados, apoyándose en la idea de revolución, no se conocían aún en su realidad, la fantasía proletaria se los imaginaba según su deseo, y por lo demás nos habían sido presentados por los jefes comunistas bajo un aspecto más que seductor.

Solamente algún tiempo después, cuando el velo que cubría los advenimientos de la Rusia comenzó a desgarrarse en alguna parte, dejando entrever grandes verdades, se tuvieron algunas dudas, pero no era posible aún ponerse contra, siendo fácil para los comunistas acusar a los críticos de reaccionarios y de contrarrevolucionarios.

En consecuencia, a pesar de algunos hechos aparecidos a la luz, había siempre una cierta vacilación, tanto más que se veían todos los estados burgueses moverse compactos contra el estado bolchevique, advirtiendo en esta nueva santa alianza una razón más antes de dar un juicio definitivo. Pero para nosotros anarquistas bastaba el hecho más que confirmado que Rusia estaba siempre mantenida bajo la tutela de un gobierno que mantenía el orden, es decir, la violencia organizada, con las ametralladoras, las que aplastaron a los revolucionarios efectivos de Kronstadt. Entonces apareció el gobierno nacido de la revolución tal cual era verdaderamente, es decir un competidor del antiguo gobierno del Zar. La definición es dura, más aún ultrajante, pero la verdad está por sobre todas las razones de conveniencia política.

Y Makhno, el conductor del pueblo ucraniano que fue su Garibaldi, ¿cómo fue tratado por el gobierno ruso después que gracias a su valor los ejércitos de Wrangel, Denikin y otros generales de la región fueron expulsados del suelo ruso?

Si la suerte lo salvó del fusilamiento bolchevique, se debe al hecho que quedó prisionero en las cárceles polacas y que Polonia rechazó entregarlo a Rusia. En Kronstadt, como hemos visto, el gobierno ruso mostró la medida exacta de su tendencia antirrevolucionaria y de la traición a la que arrastra inexorablemente el ejercicio del poder.

Después se supo del arresto de los comunisats disidentes y de su deportación.

Luego se supo de la feroz represión de los anarquistas, entre los cuales muchos fueron fusilados, y del envío a la deportación de tantos otros.

Ahora la verdad es evidente, excepto para los sectarios y para aquellos que sacan provecho de los subsidios de Moscú.

Pero queriendo ser indulgente, se pueden comprender entre los alucinados del bolchevismo ciertos gregarios desprovistos de todo sentido crítico y corrompidos por el fanatismo como lo son tantos católicos que creen todas las patrañas que inventan los curas, por lo que se puede conceder que hayan todavía algunos en buena fe.

Y son de tan buena fe que no ven que el gobierno ruso es un gobierno igual a los otros, no ven que sus sistemas para mantenerse son aquellos usados también por el Zar, un ejército de armados, un ejército de policías y espías, tribunales especiales con jueces partisanos, siervos del poder gobernativo que decretan años de cárcel, de deportación y de exilio. Además, no existe en Rusia ninguna libertad, ni libertad de prensa, ni de palabra, ni de asociación. En suma, una tiranía tal y cual como existía bajo los Zares y como existe bajo Mussolini. Los comunistas, también interpretando a su modo los actos del gobierno ruso, ahora que les es posible verlos claramente, deberían ser los primeros en insurgir y protestar, dado que están animados por un sentimiento, aunque atenuado, de justicia. Deberían serlo, pues los sistemas adoptados en nombre del comunismo son su negación y constituyen una traición de la clase trabajadora.

Quiero además recordar que al inicio de la revolución los nombres de Lenin y de Trotsky eran igualmente venerados como los dos principales fundadores del estado revolucionario. Pero ahora Lenin está muerto y Trotsky está desde hace años en desgracia y tratado por el gobierno bolchevique de traidor, tanto que últimamente fue arrestado como lo fueron sus ciento cincuenta partidarios.

¿Qué significa esta eliminación que como Saturno devora a sus hijos?

Esto bastaría para calificar el régimen: ¡régimen de reacción, de miedo, de opresión!

¡Y se lo quiere hacer pasar por un ejemplo revolucionario! ¡Es necesario salir de la equivocación, oh señores comunistas, es tiempo!

LUX



LA INFECCIÓN

(“L’infezione”, *Germinal*, Chicago, a. V, n. 9, 1° julio de 1929, p. 4.
Trad. del compilador)

Habría sido una operación no tan difícil si los cirujanos hubieran intervenido apenas la infección se determinó, pero las tergiversaciones, las dudas, han dado espacio a la enfermedad para hacer graves progresos en el cuerpo social atacado.

No obstante, considero que si un cirujano capaz y resuelto se pusiera a la obra, estaría todavía a tiempo de preservar la humanidad del flagelo que la amenaza.

Todos, yo opino, habrán entendido que este flagelo es constituído de la enfermedad llamada comúnmente fascismo, mal desarrollado sobretodo en Italia, derivado de un tronco mayor: la reacción, que la gran guerra volvió a poner en auge.

Se hace necesario, por tanto, combatir el grave flagelo. ¿Pero quién es el cirujano valiente que enterrará el bisturí que debe extirpar la parte infectada?

El cirujano verdadero, aquel deseado por todos, también por el enfermo, es el pueblo; pero si éste se ha vuelto tan débil y tímido de no tener la audacia necesaria, ¿se tendrá que esperar que las súplicas y los tormentos del enfermo y el susto de la gente por la peligrosa marcha del mal que lo amenaza completamente hayan inducido, tal vez, a un enfermero a intentar el golpe?

¿Y si el golpe falla?, se preguntan los prudentes. Si el golpe falla hoy, responden los imprudentes, se alcanzará mañana, pero se debe intentar a cualquier precio.

Porque más se espera y más se propaga el mal y más difícil se vuelve el acto quirúrgico.

Los espasmos de aquel desgraciado cuerpo son indescriptibles y sus parientes sufren como él.

Las medicinas suministradas hasta ahora por los médicos, prisión, exilio, *domicilio coatto*[3] e incluso el fusilamiento, han dado resultados

3. Se refiere a la práctica de deportación de militantes y activistas socialistas y anarquistas a zonas aisaladas de Italia, la que se practicaba en la península ya desde fines del siglo XIX. Literalmente, “domicilio forzoso”.

tales que el mal se ha exacerbado siempre más y se ha extendido siempre más la infección, la cual ha tocado varios países que se creían todavía a salvo. Un vehículo de los más perniciosos es constituído por la prensa cotidiana que llena de flores retóricas las emanaciones pestíferas que provienen de los miembros corroídos.

Se necesitaría, practicando la operación, aislar completamente este auxiliar infectivo, de modo que no pueda ejercer su misión perjudicial alrededor de sí y de los demás.

Es una medida higiénica que se impone, si se quiere bloquear la marcha de cualquier morbo, si se quiere cuidar la salud pública.

Otro auxiliar es constituído por el cura, socio de mistificación y de mentira del vendido periodista y socio de todo verdugo y de todo juez.

Pero está el más feroz y terrible enemigo de los remedios radicales, que es necesario no descuidar en la curación profiláctica por emprender, y es el capitalista. Si éste no existiera, todos los otros no subsistirían y nosotros estaríamos libres del mayor enemigo de la humindad.

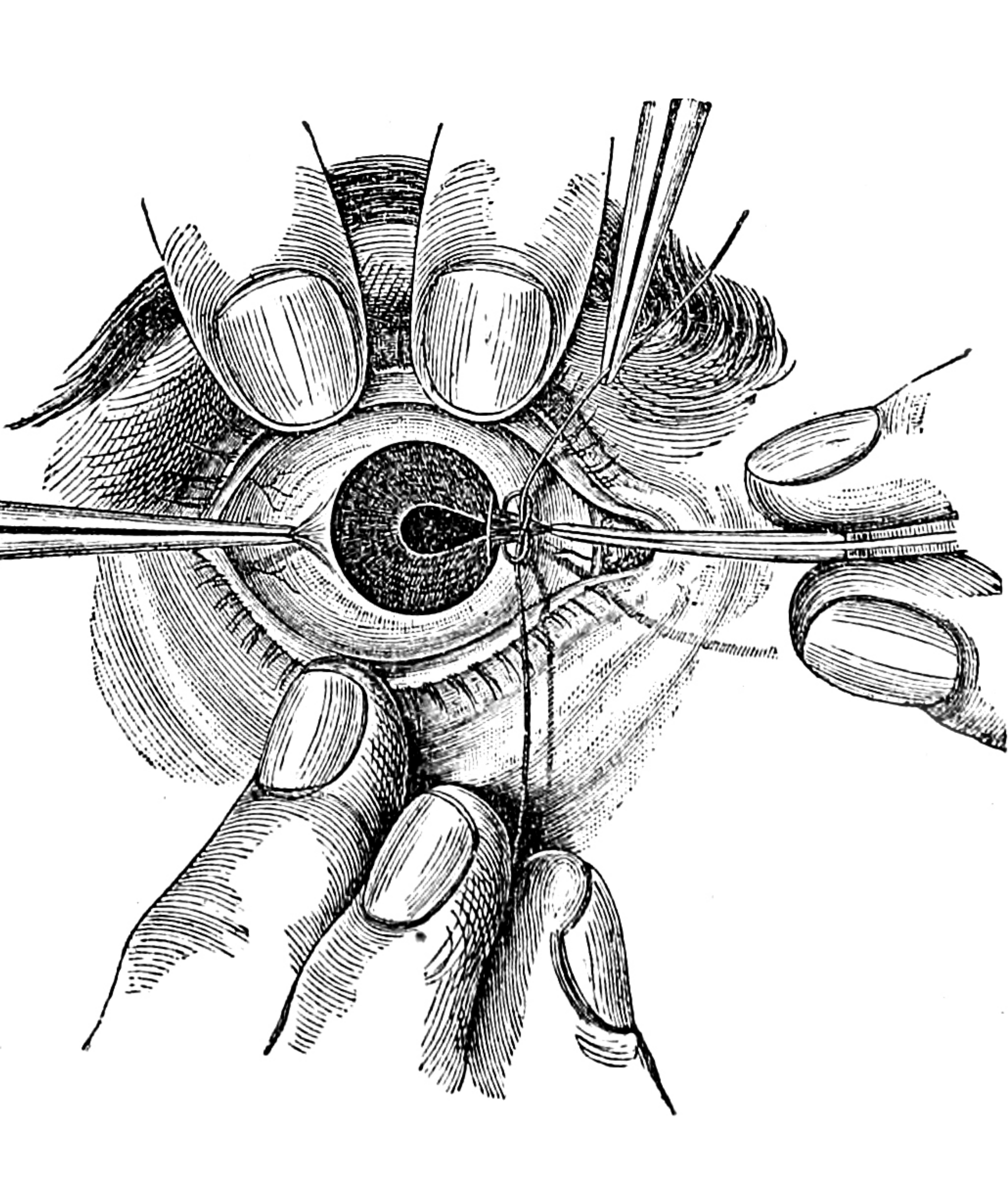
Si la enfermedad fascista ha podido aparecer, desarrollarse y corroernos es porque el capitalismo lo guardaba en su seno, lo ha alimentado, le ha dado fuerza y poder y lo sostiene aún por la propia sangre, que es la sangre que extrae con sus usurpaciones.

¡Es un caso de urgencia, no se puede postergar, el bisturí tiene que entrar en acción!

¡Si el cirujano no osa y no quiere, adelante el enfermero!

Será lo que será.

LUX



De la robótica y de las oleadas de deshumanización creciente

Rogelio Cedeño Castro

Hace ya doscientos años que aquella joven inglesa, cuyo nombre fue Mary Shelley (1797-1851), escribió su novela *Frankenstein o El moderno Prometeo*, una expresión literaria de un alto contenido poético, con la que ponía en duda de alguna manera, aquella visión mecanicista y deshumanizada de una civilización, prevaleciente ya en aquel entonces y basada en la creación de un ser humano robotizado que estaba destinado a la producción de ganancias *ad infinitum* para el capital, como un fin en sí mismo, privando de toda relevancia a cualquier otra dimensión o alcance de la condición humana, a pesar de elaborada construcción discursiva con la que se ha pretendido disfrazar ese hecho esencial, cada día más difícil de ocultar: el despliegue de toda una maquinaria de destrucción y de muerte al servicio de los amos del poder y la riqueza, cuyas fuerzas nos ha conducido ya al borde del abismo, de cuya presencia ya tenemos numerosas evidencias amenazantes, sin que las grandes mayorías se hayan percatado de ello, pues sucede que todo está diseñado para que las cosas no sucedan de otra manera. Es como si nos hubiéramos sentado a esperar el final, eso sí sin tener el coraje y la determinación que tuvieron los músicos del Titanic en la cubierta del inmenso barco de pasajeros, al seguir ejecutando sus melodías cuando ya la nave se estaba hundiendo, y los pasajeros de primera clase corrían para salvar sus vidas, mientras que muchos de la segunda y tercera morirían irremisiblemente, debido a que se les habían cerrado los accesos a la cubierta.

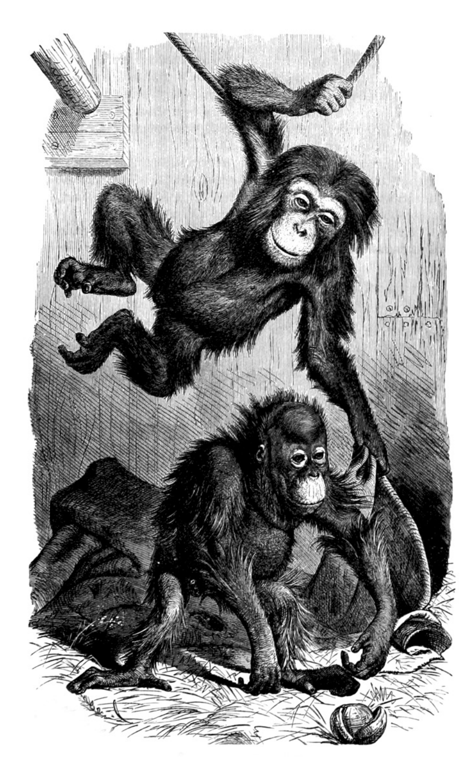
Con una fuerte dosis de cinismo y estupidez, como si estos dos términos al parecer antinómicos marcharan más bien al unísono, se habla en los medios de comunicación social de la robótica y de cómo está terminará por afectar el empleo, olvidando que esto hará prescindibles a los seres humanos, tal y como recientemente se informaba en el semanario *El Financiero*, que se publica en la capital de Costa Rica, al señalar que en los próximos años la introducción de la robotización en el mundo laboral costarricense terminará por afectar a la mitad de los trabajadores que hoy la conforman, no faltando algún imbécil que diga que no se puede detener la marcha del "progreso", pero evitando ofrecer cualquier respuesta digamos que "humana" al dilema planteado. Como si todo esto fuera poco, aparece una información en las redes sociales, en la que los emisores

parecen alegrarse de que la mayoría de los trabajadores de una planta industrial que el presidente estadounidense Donald Trump había "salvado", obligando a sus propietarios a permanecer en el país, serán reemplazados por robots y por lo tanto perderán sus empleos, sus medios de vida y de existencia, aunque esto ya no será consecuencia del *outsourcing* o deslocalización de las plantas industriales, sino de la robótica. Lo terrible es que los informantes lo hacían en tono casi de burla y de hostilidad hacia el presidente Trump, sin mostrar ningún interés o preocupación por la suerte que puedan correr los trabajadores, para esas gentes el ser humano es apenas un apéndice de la gran maquinaria de hacer dinero ¿qué otra cosa podríamos pensar, de semejante despropósito? Dos siglos antes los trabajadores ingleses, al ver que las máquinas los privaban de sus empleos, habían reaccionado de manera violenta destruyéndolas, dando origen al movimiento de los llamados *ludditas*, los que fueron ferozmente reprimidos por las autoridades gubernamentales. Hoy nadie piensa en resistirse a la acción de las máquinas y a lo sumo miran con extrañeza, que a veces se traduce en admiración, los llamados procesos de robotización o mecanización, con la tendencia al uso de los cajeros automáticos en vez de los humanos, o de la compra y venta de boletos para los teatros y los cines, a través de las computadoras.

En Costa Rica, el doctor Francisco Antonio Pacheco, quien ocupó la cartera de educación hace unas décadas y ha tenido una larga carrera política y académica, hablaba de la necesidad de ajustar los programas de educación a un mundo en que los robots terminarían por reemplazar a los trabajadores. Si bien, como filósofo, no mostró ninguna preocupación especial por hecho en sí mismo, sí se pronuncia por mitigarlo. Su artículo publicado en el diario *La Nación* de San José Costa Rica, del domingo 30 de abril de 2017, en la página 19A, titulado "Educación en época de robots", afirma que "la inteligencia artificial está a punto de generar un cataclismo en el panorama laboral, y esto exige cambios urgentes en el sistema educativo. Aquí seguimos preocupados por los choferes de Uber, cuando en realidad deberíamos preocuparnos por la desaparición, ya en curso, de todos los choferes."

Para Pacheco una gran transformación se encuentra ya en vías de ejecución, de una manera tal que "la comunicación en las redes lo penetra todo. Muchas de las decisiones van quedando progresivamente a cargo de las máquinas, es decir, de la inteligencia artificial, pues son más exactas y cualitativamente superiores a las que tomamos los seres humanos", afirmación esta última que no comparto, en modo alguno, no sólo por sus serias implicaciones de orden antropológico y axiológico, en lo que se refiere a los tan cacareados valores pero no los de la bolsa de Londres, Hong Kong o Wall Street, sino a los de orden ético o simplemente humano. Para el exministro y expresidente de la Asamblea Legislativa de Costa Rica "no sólo se trata de la cantidad de datos y de la velocidad de procesamiento, las ideas mismas son contrastadas y combinadas vertiginosamente para ofrecernos en minutos conclusiones a las que el cerebro humano no podría llegar en siglos… Las fábricas están quedando a cargo de los aparatos inteligentes (luego, los imbéciles o no inteligentes somos nosotros) y, de pronto, se ven desoladas, pues casi nadie circula por ellas. Su funcionamiento, su

diseño mismo y el control de su eficacia van dejando de lado la participación directa de los seres humanos" esto estaría ocurriendo hasta en procesos mucho más simples, haciendo aparecer el fantasma de la desocupación masiva (¡además de la que ya tenemos! Pacheco dixit) a la que habría que hacerle frente cambiando o mejorando las propuestas educativas para la generación presente, la que está en vísperas de incorporarse al mercado laboral, algo que me atrevo a afirmar que resulta ser una política educativa que está muy lejos de permitirnos enfrentar, de manera radical, las consecuencias de un fenómeno con esas características tan deshumanizantes, por lo que el tema vuelve a ser político, y seguirá dependiendo tanto de la concepción de ser humano, como de la humanidad que sigamos manejando.



Resulta innegable que estos fenómenos, con diferentes escalas e implicaciones han estado siempre presentes, a lo largo de los dos siglos transcurridos desde que Mary Shelley publicó su moderno Prometeo o Frankenstein, en muchos casos la tecnología actúa como si el genio de la lámpara de los cuentos de Aladino se hubiera escapado de ella, volviéndose en contra de sus presuntos amos: los propios seres humanos.

Volver a la interminable, por esencial, discusión de las tesis sobre si es la economía la que debe estar al servicio de los seres humanos, y no estos últimos al de aquella, resulta ser un punto inevitable de partida dentro de un debate que debe abarcar también a todos los elementos relativos al proceso de la producción de bienes y servicios, sobre todo visto en términos estructurales y ateniéndonos a su naturaleza cambiante. Ya la mecanización de la agricultura en todas las fases del proceso productivo, ocurrida en las grandes llanuras de los EE.UU. y el Canadá, a partir de los 1930 y 1940, con el nacimiento de la llamada agricultura *farmer*, donde una finca con sesenta peones comenzaba a ser manejada por dos o tres, como consecuencia de la mecanización de todo el proceso, había provocado un fuerte impacto en los órdenes de lo social, lo económico y lo humano. Esas economías nacionales y muchas otras del mundo laboral de las potencias económicas de aquella época, desplazaron esa mano de obra hacia el sector industrial y el de servicios, pues no se hablaba entonces de tecnologías inteligentes, lo que dicho como se acostumbra a hacerlo, en esta época, tanto en el medio empresarial como en el gigantesco aparato mediático de control social, cada vez más centrado en las imágenes

en detrimento de la reflexión escrita y el pensamiento abstracto, los que aceleradamente pierden importancia dentro de la gran mayoría de la población, significa que entre nosotros y las máquinas hay una cualidad esencial que nos separa: ellas son poseedoras de inteligencia y nosotros carecemos de ese atributo, algo que resulta muy discutible, desde luego.

Desde los primeros tiempos de la Revolución Industrial Inglesa, la primera de ellas en la historia de humanidad, se prescindió del ser humano en beneficio de las máquinas y sus propietarios, de tal manera que se dejó morir de hambre a los tejedores domésticos, mientras que la producción fabril en serie se iba adueñando del mercado y de los medios de vida de esas gentes, a quienes se sacrificó y punto. No hay duda de que estamos ante uno de los desafíos más grandes de la llamada civilización contemporánea, con su ridícula, además de pretenciosa, y deshumanizante religión secular del progreso, la que ha sido hábilmente mezclada con los viejos discursos teológicos del cristianismo y de las otras religiones monoteístas. ¿Podrá, alguna vez, la humanidad mirarse en el espejo y podremos mirarnos todos como seres humanos de verdad y no como meros engranajes de una gran maquinaria de destrucción, tal y como nos decía el escritor argentino Ernesto Sábato, allá en los primeros años de la década de los 1950?



ROJO PENDÓN, NEGRO COLOR.

Reflexiones sobre la revolución y guerra civil españolas (1936-1939)



Editorial Eleuterio (Chile) y Ediciones Libres (Costa Rica) presentan la nueva obra del sociólogo Rogelio Cedeño Castro, escrita en conmemoración a los 80 años de la hazaña española.

Conformado por un conjunto de ensayos acompañados de poemas e imágenes, el libro nos propone una mirada actual y reflexiva sobre un acontecimiento cuyas lecciones son inagotables.

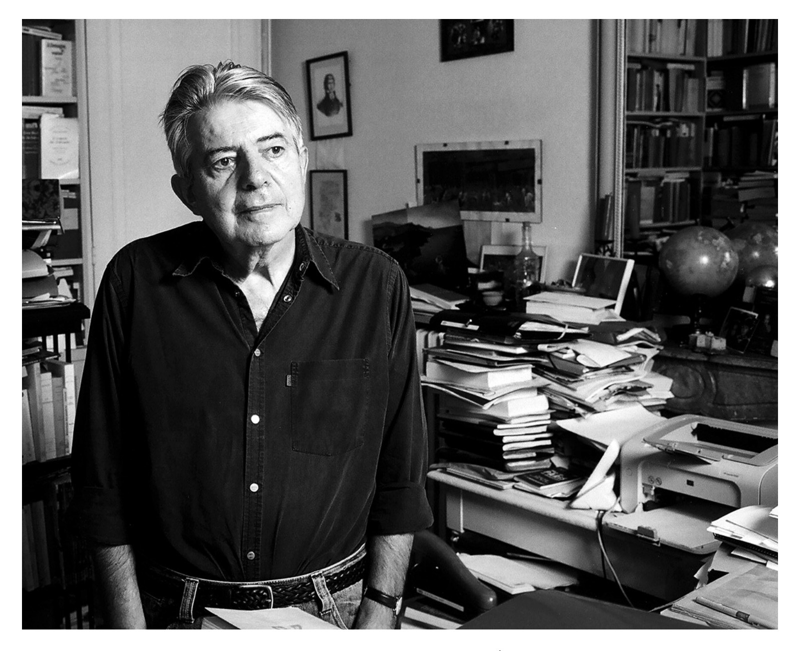
Cuarto título de la colección Tiempos Ácratas, pueden consultar su versión digital en el sitio web de Editorial Eleuterio, donde está disponible en PDF.

https://eleuterio.grupogomezrojas.org

HOMENAJE

Al maestro silencioso: Miguel Abensour (1939-2017)

Diego Mellado G.
Nadar Ediciones



EL PASADO VEINTIDÓS DE ABRIL DE DOSMILDIECISIETE nos llegó la triste noticia que, a la edad de 78 años, falleció Miguel Abensour, maestro, filósofo, profesor emérito de filosofía política en la Universidad Paris VII-Denis Diderot y antiguo presidente del Collège International de Philosofie. En su extensa trayectoria, su labor como editor y divulgador fue fundamental. El primer hito fue instalado junto a sus amigos Claude Lefort, Pierre Clastres y Cornelius Castoriadis, cuando en la década de 1970 fundan la revista *Libre*, espacio dedicado a la filosofía política crítica que se situaba como lugar de resistencia ante las empresas de cientificación o sociologización de la política. El segundo hito fue en 1974, cuando dirigió la colección "Critique

de la politique" de Ediciones Payot. En sus volúmenes, difundió obras de teóricos de la Escuela de Frankfurt y rescató títulos fundamentales de filósofos utópicos, como el *Discurso sobre la servidumbre voluntaria* de Etienne de La Boétie.

No cabe duda que los códigos fundamentales de su pensamiento filosófico quedaron expresados en su labor como editor; sin embargo, también fue autor de varios libros y artículos, entre los cuales destacan *La Démocratie contre l'État: Marx et le moment machiavélien* (La democracia contra el Estado: Marx y el momento maquiaveliano, 1998) y *Pour une philosophie politique critique* (Por una filosofía política crítica, 2007). Con nosotros, publicó su ensayo "El affaire Schelling. Una controversia entre Pierre Leroux y los jóvenes hegelianos" en el libro *Crítica, utopía y política. Lectura sobre Miguel Abensour*, obra inaugural de Nadar Ediciones que fue coordinada junto a Claudia Gutiérrez, *Carlos Ruiz Schneide*r y Patrice Vermeren.

Sus amigas y amigos dicen que el maestro silencioso se ha marchado hacia horizontes insospechados. Los efectos de su obra responden al mismo ímpetu que éstas llevaron impresas, a saber, el *elán o impulso utópico*, la utopía como capacidad de movimiento. Sus lecciones sostienen que el ser humano es un animal utópico, afirmación que, ante los acontecimientos del siglo XX, tensiona el problema político, haciendo de esta misma problematicidad su propio elemento de movimiento ante el enigma de la historia: «A decir verdad, es tan injusto e inexacto considerar la utopía como necesariamente totalitaria, como pensar la democracia siendo necesariamente burguesa.»

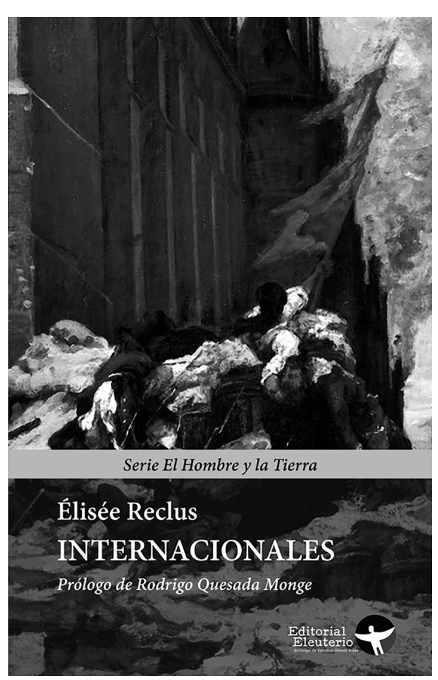
Pensador de la emancipación, Miguel Abensour interpeló: ¿Por qué hay servidumbre voluntaria más que amistad? Exploró la dimensión política de la amistad, acompañándose siempre del legado de sus amigos Clastres, Lefort y Castoriadis: «La amistad se caracteriza por establecer un vínculo en la separación; es decir, un vínculo que se establece preservando una separación entre los miembros de la comunidad.» La amistad es un principio fundamentalmente político.

Desde estas guías, se proyecta la obra filosófico-política de Miguel Abensour, abriendo senderos a nuevos estadios del pensamiento y hacer filosóficos. Sabemos que su cuerpo descansa en el cementerio Père Lachaise, en París, bajo la calma de los pinos. De sus ideas, tenemos certeza que habitarán el verso XXII de *Le cimetière marin* (El cementerio marino) de Paul Valéry, que hoy cantamos en su honor:

Non, non!... Debout! Dans l'ère successive!
Brisez, mon corps, cette forme pensive!
Buvez, mon sein, la naissance du vent!
Une fraîcheur, de la mer exhalée,
Me rend mon âme… O puissance salée!
Courons à l'onde en rejaillir vivant!
(No, no, de pie. La era, sucesiva.
Rompa el cuerpo esta forma pensativa.
Beba mi seno este nacer del viento.
Una frescura, del mar exhalada,
Me trae mi alma. ¡Salada potencia!
¡A revivir en la onda, corramos!
- Traducción de Jorge Guillén)

A la salud de la bárbara filosofía, agradecemos la labor fecunda y el legado intelectual de Miguel Abensour. Sus semblanzas continuarán en movimiento, poseídas por el impulso utópico que hace de la amistad aquel horizonte insospechado aún por descubrir.

INTERNACIONALES
– Elisée Reclus
Editorial Eleuterio, Santiago de Chile, 2017



La conciliación entre el Capital y el Trabajo es imposible, pero cada nueva lucha da lugar a transacciones que se acercan a la justicia.

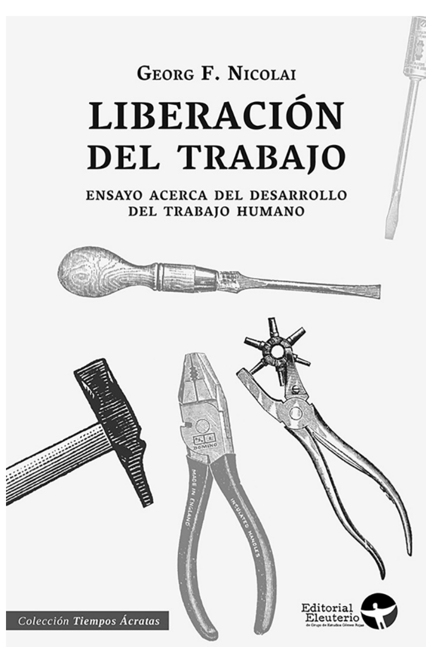
"Internacionales" es uno de los tantos puntos de inflexión que se encuentran a lo largo de *El Hombre y la Tierra*, opera magna del geógrafo francés Élisée Reclus. En ella narra una etapa fundamental de la historia reciente: los años 1866 a 1900, es decir, años cruciales donde las consecuencias de la revolución industrial y la acumulación de riquezas condujeron a las naciones a plantear nuevamente sus fronteras a través de guerras, invasiones y colonialismo, mientras el movimiento obrero se organizaba en la Internacional para dar frente a la absoluta contradicción económica entre el Capital y el Trabajo, "en tanto que el primero tiene por tendencia natural reducir a esclavitud a todos los que se hallan a su servicio, el segundo no puede menos que envilecerse y hundirse en la baja rutina si no es libre, espontáneo, alegre y creador de fuerza personal y de iniciativa", como sostiene Reclus en este apartado.

Este opúsculo cuenta, además, con un completo estudio del profesor Rodrigo Quesada Monge sobre la Comuna de París, donde expone el sentido de este acontecimiento para el movimiento obrero y sus posteriores efectos hacia lo que fue el siglo XX. Asimismo, se sumó una carta de Élisée Reclus a su hermano Elías, donde cuenta las discusiones que tuvieron lugar en el 2° Congreso de la Liga de la Paz y la Libertad en Berna, Suiza, año 1868, donde participa junto a Bakunin y expresa por primera vez, de formas pública, sus ideas anarquistas.

"Internacionales" es tercer volumen de la *Serie El Hombre y la Tierra*, colección que comenzó Editorial Eleuterio para publicar, segmentadamente, el junto de seis tomos que comprenden *El Hombre y la Tierra*.

La lectura de "Internacionales" es indispensable para comprender el puzzle geográfico e histórico que ha configurado los movimientos de nuestras sociedades actuales.

LIBERACIÓN DEL TRABAJO
– Georg F. Nicolai
Editorial Eleuterio, Santiago de Chile, 2017



Georg F. Nicolai (Berlín, 1874 - Santiago de Chile, 1964) fue conocido como uno de los grandes pacifistas que se opusieron al totalitarismo nazi, desde su condición de científico y humanista. Escapando del nacionalsocialismo alemán, finalmente se exilió en Santiago, pasando anteriormente por algún otro país Europeo y Argentina. Ejerció algunos cargos en la Facultad de Medicina de la Universidad de Chile como médico, profesión que realizó de manera intachable, publicando e investigando constantemente.

Algunos otros pensadores, tal como Eugen Relgis, dedicaron palabras de notable amistad y reconocimiento a la labor desarrollada por Jorge Federico, nombre con el cual algunos lo conocieron en Chile a través de la publicación de sus textos, aunque sin olvidar siempre su ascendencia europea y, sobretodo, alemana, cuestión que imaginamos conversaría con su gran contertulio Vicente Huidobro, poeta, en su casona de Cartagena.

Entre sus libros más destacados están *La seguridad científica* y *Biología de la guerra*, este último de una singularidad que lo lleva a lo más alto del humanitarismo, en una posición fuertemente pacifista, con una asentada y acentuada posición-argumentación científica, de confrontaciones factuales y de datos obtenidos a través de los métodos de las ciencias naturales. Por otra parte, no podemos dejar de mencionar otro libro, *La eugenesia como gloriosa culminación de la medicina*, que ha provocado fuertes críticas al pensador-científico.

En lo referente al texto presente, podemos destacar que el título que le hemos dado es una síntesis de los nombres que llevó en la primera y segunda edición. *Desarrollo del trabajo humano* fue su primer título, publicado en Buenos Aires en 1932, que hemos rescatado por cuanto representa muy bien el objetivo del libro: las relaciones entre la humanidad y el trabajo en la evolución de los siglos, con el optimismo de los avances técnicos, y con las certezas negativas de la explotación de la humanidad por capitalistas y opresores. En su segunda edición, publicada bajo el sello Editorial Americalee en mayo de 1941, el libro llevó el nombre de *Liberación del trabajo*, representando con ello el ideal del que Nicolai se hace parte en estas líneas. Es preciso destacar que en aquella edición de hace 76 años atrás contó con el prólogo del ingeniero Aquiles Martínez Civelli, el prólogo a la "segunda edición chilena (1937)" que no apareció en la fecha indicada, y un anexo "Acerca de *Biología de la Guerra* de Jorge F. Nicolai" escrito por Romain Rolland.

ESCRIBIERON EN ESTE NÚMERO

Jesse Cohn (EE.UU.). Investigador, profesor de inglés y académico asociado a Purdue University Northwest (Westville, Carolina del Sur), especializado en cultura popular, pensamiento utópico, ciencia ficción y teoría literaria. Es autor de múltiples estudios sobre anarquismo, entre los que figuran sus libros *Anarchism and the crisis of representation: hermeneutics, aesthetics, politics* (Susquehanna University Press, 2006) y *Underground passages: anarchist resistence cultura 1848-2011* (AK Press, 2015). Es miembro de Anarchist Studies Network y de North American Anarchist Studies Network.

Guilherme Falleiros (Brasil). Investigador independiente, doctor en Antropología Social por la Universidad de São Paulo (USP), donde cursó su licenciatura y maestría, además de participar del Núcleo de História Indígena e do Indigenismo. Actualmente colabora en Centro de Estudios Amerindios (USP), es miembro del comité académico de *Palimpsestos, revista de arqueología y antropología anarquista* y activista de Casa Lagartixa Preta Malagueña Salerosa en Santo André (SP).

José Solano (Costa Rica). Educador en el área de Estudios Sociales de la Universidad de Costa Rica, donde cursó sus estudios en Ciencias Sociales. Integrante del colectivo A de Libertad, donde edita el periódico del mismo nombre y coordina Ediciones Libres. Actualmente se desempeña como profesor y produce contenidos digitales de análisis social y político contingente.

José Julián Llaguno Thomas (Costa Rica). Politólogo y maestro en historia centroamericana por la Universidad de Costa Rica. Con formación en ciencias políticas e historia, trabaja como docente e investigador en la Universidad de Costa Rica desde el año 2008. Sus campos de interés incluyen los estudios agrarios y ambientales, la pedagogía crítica y la educación popular y la historiografía del anarquismo en América Latina. Sus investigaciones han sido publicadas en revistas, periódicos y libros en Costa Rica, México, Chile, España y Argentina.

Rodolfo Alsino (Chile). Integrante del Grupo de Estudios José Domingo Gómez Rojas, donde coordina el área de divulgación científica, editando escritos y obras de autores como Piotr Kropotkin, Eliseo Reclus, María Goldsmith, Alex Comfort, Antonio López Campillo.

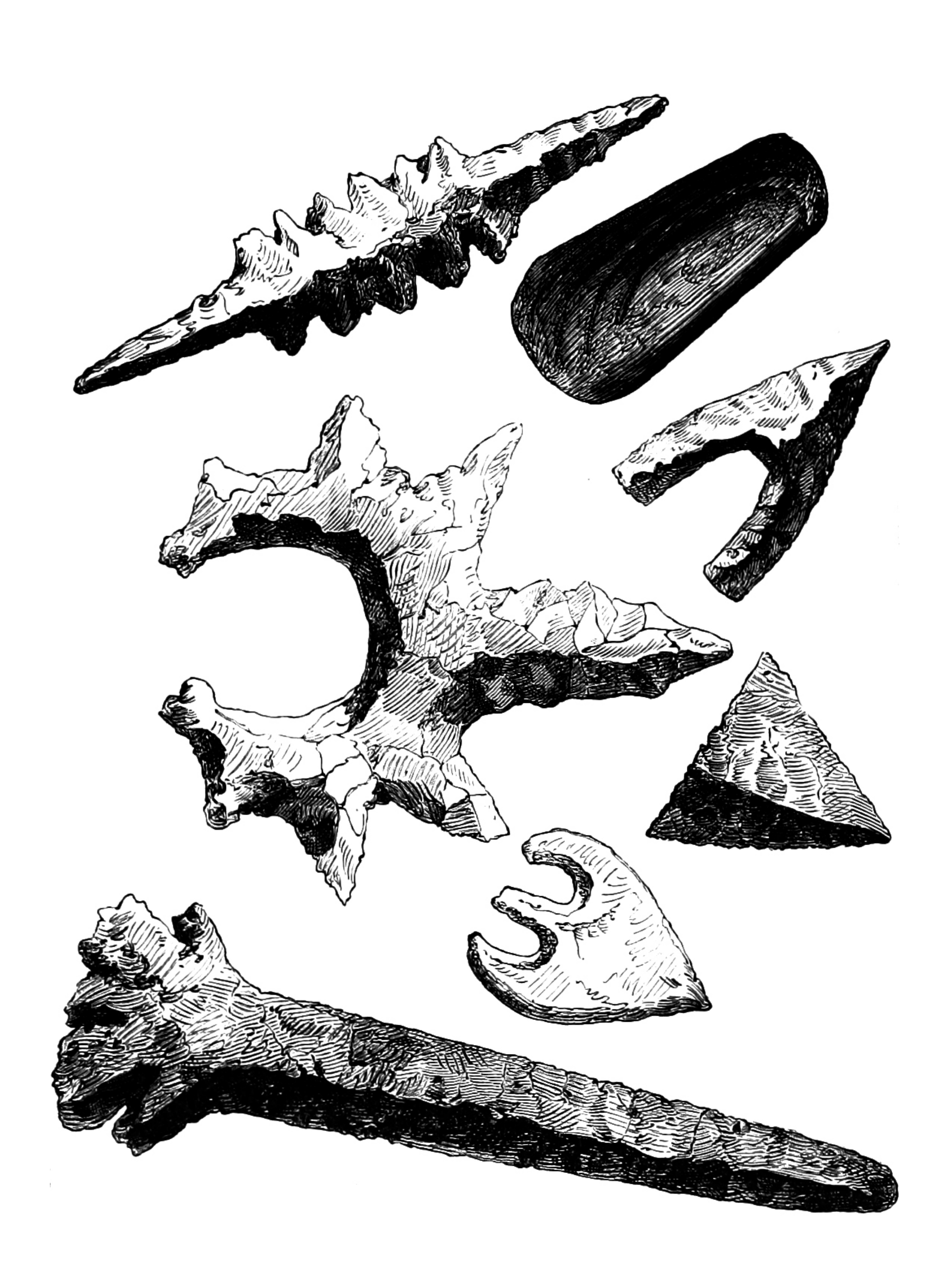
Josep Verdura (Chile). Integrante del Grupo de Estudios José Domingo Gómez Rojas. Se formó en filosofía en la Universidad de Chile, enfocándose al estudio del pensamiento y la mitología griega y la estética. Trabaja como editor en Editorial Eleuterio.

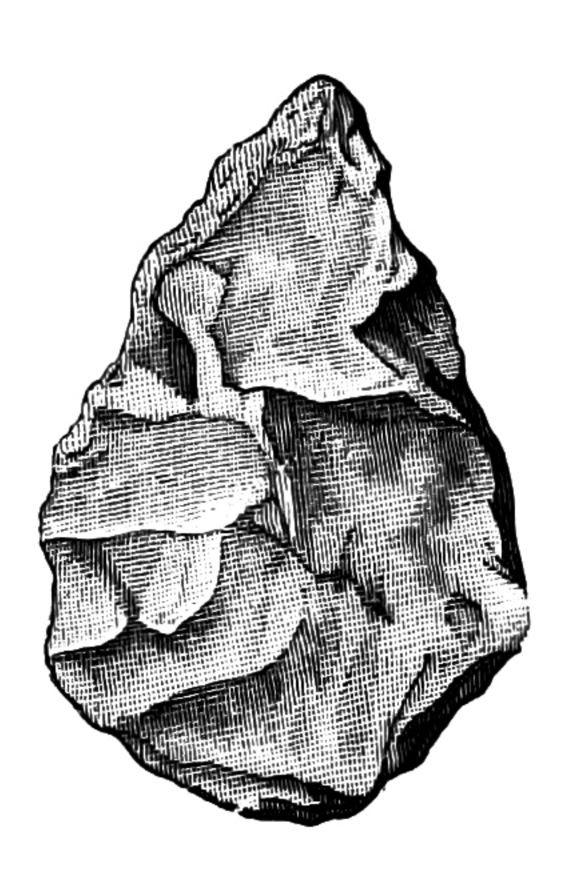
Ismael Rivera (Chile). Poeta, cantautor y editor. Formado en literatura en la Universidad Católica, donde también cursó estudios de edición profesional. Actualmente dirige la editorial Oxímoron. Es autor de los poemarios *Rincones* (Chancacazo, 2010) y *Desbautízame* (Oxímoron, 2015), éste último acompañado de versiones musicalizadas.

Jorge Canales Urriola (Chile). Antropólogo social con formación en estudios latinoamericanos e historia política contemporánea, se ha dedicado a la investigación en historia social de Chile y América Latina, y en particular sobre el anarquismo en el Cono Sur.

Rogelio Cedeño Castro (Costa Rica). Sociólogo y catedrático de la Universidad Nacional de Costa Rica (UNA). Enfocado al análisis social, político y cultural de las naciones centroamericanas, su vida se ha volcado a los movimientos sociales. Es autor de artículos, columnas de opinión y libros. Recientemente publicó con Eleuterio y Ediciones Libres *Rojo pendón, negro color. Reflexiones a 80 años de la revolución y guerra civil española (1936-1939).*

Diego Mellado G. (Chile). Integrante del Grupo de Estudios José Domingo Gómez Rojas, formado en filosofía en la Universidad de Chile, donde cursó estudios de edición profesional y astrobiología. Editor y gráfico de Editorial Eleuterio y Nadar Ediciones.







Nada temas. Explora libremente la profundidad de tu ser; escucha atentamente las mil voces que se levantan de aquel abismo en cuya soledad se te ha obligado a replegarte. Aprende por ti mismo su significado. Acaso lo que se te ha dicho que era bueno es malo; acaso ese molde vacío de la virtud no es más que una miserable prisión. Aprende a fijarte por ti mismo las fronteras de tus propias limitaciones. Valoriza por ti mismo los méritos del altruismo y del egoísmo, manteniendo el equilibrio entre esos dos extremos. Porque si das entero crédito al primero serás esclavo de los demás que se beneficiarán de tu humillación y se erigirán tiranos, y si al segundo, harás de los otros tus esclavos. Nadie mejor que tú puede resolverte ese problema: porque aun cuando cometas un error sacarás de él una enseñanza, mientras que si es un extraño el que obra por ti, si yerra es culpa suya y si acierta en el consejo él recoge el premio y el crédito y nada es para ti. Sé tú mismo; y por propia y soberana decisión aprende a dominar y a ejercitar el dominio de tu voluntad y de tu espíritu.

Voltairine de Cleyre (1866-1912)